
UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY









Archiv

für

Philosophie

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Erste Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.



BERLIN.

Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.

1911.

Archiv

für

Geschichte der Philosophie

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Band XXIV.

Neue Folge.

XVII. Band.



BERLIN.
Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.
1911.

Inhalt.

Seite

I. Die Zweiteilung in der Terminologie Heraklits. Von Prof. Dr. Emanuel Loew-Wien 1

II. Die Entwicklung der Geschichtsphilosophie W. von Humboldts. Von Dr. Leo Ehlen 22

III. Nachlese zur ältesten Geschichte des Spinozismus. Von Stan. von Dunin-Borkowski 61

1. Das Geheimnis des ‚Esprit de Mr. B. de Spinosa'
2. Die Mystifikation des Grafen de Boulainvilliers.
3. Die Philosophie des ersten spinozistischen Romans.
4. Ein christlicher Spinozist.
5. Zwei unschuldig Angeklagte.

IV. Die Monadenlehre in ihrer wissenschaftlichen Vervollkommnung. Von Dr. Emil Raff-Wien 99

V. Der Skeptizismus der Sumanija nach der Darstellung des Rázi 1209. Von Privatdozent Dr. M. Horten-Bonn . . 141

VI. Das Naturgefühl bei Platon. Von Dr. Willy Moog (Griesheim bei Darmstadt) 167

VII. Über Anaximanders Hauptphilosophem. Von Prof Dr. Wilhelm M. Frankl-Mährisch-Trübau 195

VIII. Zur Lehre von Urteil und Verneinung bei Aristoteles. Von Dr phil. Willi Lewinsohn 197

IX. On the Megarians by C. M. Gillespie, Lecturer in the University of Leeds 210

X. The Idea of Feeling in Rousseau's Religious Philosophy by A. C. Armstrong 242

XI Materie und Form bei Aristoteles Erwiderung und Beleuchtung. Von David Neumark 271

XII. Der Text und die unmittelbare Umgebung von Fragment 20 des Anaxagoras. Von Wolfgang Schultz 323

XIII. Parmenides und Heraklit im Wechselkampfe. Von Dr. Emanuel Loew, Professor am k. k. Sophiengymnasium in Wien 343

Seite

XIV. Die Bildnisse Spinozas. Von Ernst Altkirch 371

XV. Materie und Form bei Aristoteles. Erwiderung und Beleuchtung. Von David Neumark. (Schluß) 391

XVI. Die Erkenntnistheorie des abu Raschid (um 1068). Von Dr. M. Horten-Bonn 433

XVII. Beiträge zu einer Geschichte der philosophischen Terminologie. Von Dr. Bruno Jordan-Bremen 449

XVIII. Die Mittelstellung der Kritik der Urteilskraft in Kants Entwurf zu einem philosophischen System. Von Dr. Heinrich Romundt in Dresden-Plauen 482

Rezensionen 128 261 381 494

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie 137 268 387 507

Zeitschriftenschau 139 270 388 508

Zur Besprechung eingegangene Werke 389 509

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXIV. Band, 1. Heft.

I.

Die Zweiteilung in der Terminologie Heraklits.

Von

Dr. Emanuel Loew,

Professor am k. k. Sophiengymnasium in Wien.

Heraklit ist Pamphysiker[1]); alles in dieser Welt ist nach ihm den Gesetzen der Natur unterworfen[2]). Auch das Denkgesetz ist Naturgesetz[3]) und somit ist auch die Sprache als die natürliche Vermittlerin unserer Gedanken eine Schöpfung der Natur.

Die natürliche Verstandeskraft ist nämlich immanent in der Verstandessubstanz enthalten[4]); daher ist das natürliche Verstehen allen Menschen gemeinsam[5]) und durch diese Fähigkeit gelangt der Mensch vermittels der Sinneswahrnehmung auf dem Wege der Erfahrung, indem er jedes Wesen seiner Natur nach zerlegt[6]), zur Erkenntnis des Wesens eines Dinges. Diese Erkenntnis bringt der Mensch durch empirische Bezeichnungen (*ὀνόματα, ὀνομάζειν*) zum natürlichen Ausdruck.

Dort aber, wo der Mensch nicht unmittelbar das Wesen eines Dinges zu erkennen vermag, weil einer solchen Erkenntnis durch die Sinne natürliche Schranken gesetzt sind[7]), verkündet die Gottheit dem Menschen das Wesen der Dinge durch natürliche Zeichen[8]).

---

[1]) Aall, Geschichte der Logosidee 1896, S. 9. — Frg. 1 (Diels) . . . *πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν* —

[2]) Frg. 30.

[3]) S. weiter unten.

[4]) Frg. 104: *τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν;* usw.

[5]) Frg. 113: *ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν* —

[6]) Vgl. Frg. 1 in Anm. [1].

[7]) Frg. 123: *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ* und 79: *ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός* —

[8]) Frg. 93: *ὁ ἄναξ . . . σημαίνει* und 4a: . . . *ἑβδομὰς . . . διαιρεῖται . . . κατὰ . . . ἀθανάτου μνήμης σημείω.*

Im Gegensatz dazu gelangt der Mensch durch abstraktes Lernen nicht zur Erkenntnis des Wesens[9]), sondern nur zu einer rationalistischen Auffassung der Sache; dieser rationalistischen Auffassung gemäß aber hat der Mensch keine Erfahrung[10]), muß daher zu bloßen Kombinationen seine Zuflucht nehmen[11]) und bildet sich dann ein, daß diese Kombination auf Grund bloßer Berechnung identisch sei mit der Erkenntnis des Wesens[12]).

Das ist der leitende Hauptgedanke in den Anschauungen Heraklits, der sich mir aus den erhaltenen Überresten ergeben hat. Ich habe ihn gleich an den Anfang unserer Untersuchung gestellt, damit der Leser in die Lage komme, zu prüfen, ob die Aussprüche, die nun einer Erörterung unterzogen werden, damit im Einklang stehen oder nicht.

Frg. 92 lautet:

Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν —

Die Sibylla, die mit rasendem Munde Ungelachtes und Ungeschminktes und Ungesalbtes redet, reicht mit ihrer Stimme durch tausend Jahre; denn ein Gott treibt sie.

Mit diesen Worten bezeichnet H. seine Sprache als die dem Gegenstand entsprechende. Da nun nach H. auch die Sprache eine Schöpfung der Natur ist, so will er mit den genannten Worten die Sprache der Natur der Sprache des berechnenden Verstandes gegenüberstellen. Im Zustande der Verzückung (*μαινομένῳ στόματι*), wenn man von der Gottheit getrieben wird (*διὰ τὸν θεόν*), da klingt die Sprache (*φθέγγεται*) ungeschminkt und ungesalbt und daher ungelacht d. h. natürlich. Wie also fast 100 Jahre später Sokrates die Worte der

---

9) Frg. 17: . . . *οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσι.* Frg. 40: *πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει.*

10) *κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισι ἐοίκασι* Frg. 1. Dazu vgl. meinen Programmaufsatz „Heraklit im Kampfe gegen den Logos", Wien, k. k. Sophiengymnasium, 1908, S. 11, 12, wo gezeigt wird, daß die Worte *κατὰ τὸν λόγον τόνδε* nicht mit den vorausgehenden Worten *γινομένων γὰρ πάντων* verbunden werden dürfen, wie dies bis heute noch immer nach Sextus geschieht.

11) Frg. 4a: *κατὰ τὸν λόγον . . . συμβάλλεται* und 47: *μὴ εἰκῇ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλώμεθα* —

12) Frg. 17: . . . *οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσιν* —

Wahrheit nicht geziert und nicht geputzt d. h. einfach nennt[13]), so nennt H. die Worte eines von der Gottheit Getriebenen, in Verzückung Versetzten ungeschminkt und ungesalbt d. h. natürlich. Natürlich sprechen heißt demnach, jedes Wort nur in derjenigen Bedeutung gebrauchen, die ihm von Natur aus, also gleichsam seit seiner Geburt innewohnt.

Im Gegensatz zu dieser natürlichen Sprache steht die Sprache der Berechnung. Die Worte des Menschen, der mit künstlich berechnendem Verstande überlegt, sind geschminkt und gesalbt und darum lächerlich. Sowie der Schauspieler auf der Bühne durch Schminke und Salbe bis zur Unkenntlichkeit lächerlich erscheint, so verliert auf künstlichem Wege im Laufe der Zeit ein Wort oft seine ursprüngliche Bedeutung. So scheint mir wenigstens Plato unseren Ausspruch vor Augen gehabt zu haben, wenn es im Kratylus 414 C heißt: ὦ μακάριε, οὐκ οἶσθ', ὅτι τὰ πρῶτα ὀνόματα τεθέντα κατακέχωσται ἤδη ὑπὸ τῶν βουλομένων τραγῳδεῖν αὐτά, περιτιθέντων γράμματα καὶ ἐξαιρούντων εὐστομίας ἕνεκα καὶ πανταχῇ στρεφόντων καὶ ὑπὸ καλλωπισμοῦ καὶ ὑπὸ χρόνου und ebenda 426 D: ἡ δὲ στάσις ἀπόφασις τοῦ ἰέναι βούλεται εἶναι, διὰ δὲ τὸν καλλωπισμὸν στάσις ὠνόμασται.

In geradezu programmatischer Klarheit also und keineswegs in einem „orakelhaften Ton"[14]) bezeichnet H. mit diesen Worten seine Sprache als Natursprache. Er gebraucht also jedes Wort nur in seiner natürlichen d. h. ursprünglichen Bedeutung. Und wenn wir uns daran erinnern, wie oft die geläufige Bedeutung eines Wortes bis zur Unkenntlichkeit von seiner ursprünglichen Bedeutung verschieden ist, dann wird es uns mit einem Schlage klar, warum H. der Dunkle genannt wurde, genannt werden mußte, warum schon Plato die Aussprüche H.s als ῥηματίσκια αἰνιγματώδη[15]) bezeichnet hat.

---

[13]) Plato Apol.: οὐ ... κεκαλλιεπημένους γε λόγους ... οὐδὲ κεκοσμημένους, ἀλλ' ἀκούσεσθε εἰκῇ λεγόμενα —

[14]) Auch Zeller (Die Philosoph. d. Gr. 4, I, 571) meint, daß H. mit Frg. 92 seine eigene Sprache charakterisiert. Da aber Z. zu Frg. 92 auch Frg. 93 heranzieht, das — richtig gedeutet — fernzuhalten ist, so muß er zu einem „orakelhaften Tone" H.s gelangen. Der Ton ist nicht orakelhaft, wohl aber mitunter die Beweise kunstvoll, wie Philo Iud. Quaest. in Gen. III, 5 sagt.

[15]) Theät. 180 A. Inwiefern übrigens der Verkünder des πάντα γίνεται καὶ οὐδὲν μένει u. ä. mit seiner eigenen Lehre in Widerspruch gerät,

Damit glaube ich nun, einen äußerst wichtigen Stützpunkt gewonnen zu haben, von dem wir zum Verständnis der Sprache Heraklits vordringen können.

Vereinzelt finden sich schon von früher her Versuche, ein Wort in einem heraklitischen Ausspruche durch den Hinweis auf seine ursprüngliche Bedeutung zu erklären[16]. Für unsere Frage aber ist es besonders interessant und bedeutsam, daß Aall, ohne das Fragment, von dem wir ausgehen, auch nur zu erwähnen, also auf ganz anderem Wege zu dem Schlusse gelangt: „Der Logos verharrt bei Heraklit konsequent auf der Position, welche mit dem Etymon des Wortes gegeben ist[17].“ Diese Behauptung Aalls deckt sich mit der Interpretation unseres Frgm.

Λόγος ist bei H. überall künstliche Berechnung, ratio bezw. zugleich der Ausdruck für das, was ich mit berechnendem

---

indem er den Bedeutungswandel der Wörter als unnatürlich bezeichnet und sich in diesem Punkte geradezuzu dem *ἐὸν ἀεί* seines zeitgenössischen Antipoden Parmenides bekennt, ist nicht Gegenstand unserer Untersuchung, die durch Klarlegung der Sprache H.s nur zum Verständnis seiner Lehre als solcher beitragen will.

[16]) So schützt Zeller (a. O. 652) im Frg. 107 *βαρβάρους* gegen Bernays, der, weil das Wort *βάρβαρος* zur Zeit H.s noch nicht die Bedeutung „roh“, gehabt habe, statt dessen *βορβόρου* vermutet, durch den Hinweis darauf, daß man einen besseren Sinn erhalte, wenn man es in seiner ursprünglichen Bedeutung nimmt: einer, der meine Sprache nicht versteht und dessen Sprache ich nicht verstehe. — Steinthal, Gesch. d. Sprachw. bei d. Gr. u. Röm. 2. Aufl. 90, weist darauf hin, daß *φύσις* zuerst alles natürliche Werden bezeichnet (I 44), daß *ὁ νόμος* ursprünglich die allgemeine Meinung als die von selbst verständliche, von jedem ge- und anerkannte Wahrheit bedeute und daher dem Heraklit das Wort als Ausdruck für das absolute weltschaffende Gesetz diente (vgl. Frg. 114: *τρέφονται γὰρ οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου*), sowie daß *ἀρετή* nicht Tugend, sondern etwa eigentümliche Kraft und Fähigkeit bedeute (I 63), vgl. Frg. 112: *τὸ φρονέειν ἀρετὴ μεγίστη*. — Aall (a. O. 39): *γνώμη* in der Bedeutung von absoluter Intelligenz rechtfertigt sich auch etymologisch — Diels zu Frg. 32: *Ζηνὸς* etymologisch bedeutungsvoll *διὰ τὸ ζῆν ἅπαντα δι' αὐτόν* —

[17]) Aall a. O. S. 47. Alle Versuche, *λόγος* (*λέγειν*) in den einzelnen Bruchstücken verschiedenartig zu deuten, wie z. B. W. Nestle im Philologus 1905, S. 375 ff. widerlegen sich von selbst. Steinthal (I 175) fällt es auf, daß „sich in den Fragmenten (Heraklits) nirgends eine Äußerung über das Wesen der Sprache findet, nirgends eine Meinung, man müsse etymologisieren, wenn man philosophieren wolle.“

Verstande künstlich gewinne, und ebenso heißt λέγειν bei H. durchweg nur künstlich berechnen, ratiocinari.

Dem rationalistischen Terminus λόγος steht als empirischer Terminus ὄνομα nomen oder σημεῖον signum gegenüber: ὄνομα ist der Terminus für die durch πειρᾶσθαι gewonnene Einsicht in die φύσις eines Dinges, die der νοῦς des Menschen durch die Sinneswahrnehmungen gewinnt, also der empirische Begriff[18]). Da sich aber die Natur mitunter verbirgt (Frg. 123; vgl. Anm. 7), so kann der Mensch vermittels seiner Sinne allein nicht immer zur Erkenntnis des Wesens vordringen und muß die σημεῖα beachten, durch die die Gottheit die Geheimnisse der Natur dem Menschen enthüllt. In demselben Verhältnis, wie λόγος zu ὄνομα und σημεῖον, steht natürlich auch λέγειν zu ὀνομάζειν und σημαίνειν —

Die hier vorgetragenen Ansichten stehen zu den bisherigen, durch antiken und modernen Autoritätsglauben förmlich sanktionierten Anschauungen im schroffsten Gegensatze. Es ist daher wohl berechtigt, diejenigen Fragmente H.s. die uns besonders beweiskräftig scheinen, einer etwas eingehenderen Prüfung zu unterziehen.

Hierher gehören zunächst die Fragm. 4a und 93.

Frg. 4a lautet:

κατὰ λόγον δὲ ὡρέων συμβάλλεται ἑβδομὰς κατὰ σελήνην, διαιρεῖται δὲ κατὰ τὰς ἄρκτους, ἀθανάτου μνήμης σημείω —

Frg. 93:

ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει —

In 4a finden wir λόγος und σημεῖον, in 93 λέγειν und σημαίνειν. Den σημείω legt H. das Attribut bei ἀθανάτου μνήμης, für ihn sind die ἄρκτοι Zeichen unsterblichen Gedenkens, die σημείω sind also für H. sehr bedeutsam.

Mit σημείω verbunden erscheint διαιρεῖν. Daß διαιρεῖν ein höchst bedeutsamer Terminus für H. ist, zeigt Frg. 1. Er rühmt sich καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν. „Ich zerlege alles nach seinem natürlichen

[18]) Noch bevor ich Frg. 92 in der obigen Weise gedeutet habe, habe ich in meinem Anm. 10 zitierten Programmaufsatze sowie in meinem „Beitrag zu H.s Frg. 67 und 4a" im Archiv f. Gesch. d. Phil. XXIII 1. Hft. 1909 S. 89 ff. die obige Bedeutung für λόγος und ὄνομα aus einzelnen Bruchstücken ermittelt.

Werden;" Es muß also, wenn die Verbindung *διαιρεῖται* (*ἑβδομὰς*) *κατὰ . . . σημείῳ* einen ungezwungenen Sinn haben soll, auch *σημεῖον* ein empirischer Terminus sein.

Zu *διαιρεῖται* im Gegensatz steht *συμβάλλεται* — *συμβάλλεσθαι* heißt „kombinieren." Und daß der Empiriker, der alles nach seinem natürlichen Werden zerlegt, ein Gegner des Kombinierens ist, wäre für jeden wohl auch dann klar, wenn er nicht in Frg. 47 ausdrücklich davor warnte: *Μὴ εἰκῆ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλώμεθα!* Und wenn nun *συμβάλλεται* mit *κατὰ λόγον* verbunden ist, so geht wohl schon aus diesem Zusammenhange zur Genüge hervor, daß H. mit dem *συμβάλλεσθαι κατὰ λόγον* nicht einverstanden ist. Die Übersetzung *λόγος* Berechnung ratio (Rationalismus) rechtfertigt sich etymologisch. Wer also alles nur nach seinem natürlichen Werden zerlegt und das Zerlegen nach den anschaulichen Zeichen in Gegensatz bringt zum Kombinieren nach berechnendem Verstande, muß doch wohl als Gegner des Rationalismus bezeichnet werden.

Sowie in 4a der *λόγος* dem *σημεῖον*, so steht in 93 *λέγειν* dem *σημαίνειν* gegenüber, und sowie in 4a *κατὰ λόγον συμβάλλεται* dem *διαιρεῖται δὲ κατὰ . . . σημείῳ* entgegengesetzt ist, so heißt es 93 *οὐλέγει, ἀλλὰ σημαίνει* — Aber noch mehr. In 93 heißt es nicht einfach *οὐλέγει*, sondern durch Hendiadys verbunden *οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει*. In dieser Verbindung drückt *κρύπτειν* nur den in *λέγειν* enthaltenen Begriff stärker aus und dient so zur deutlicheren Hervorhebung des in dem einfachen *λέγειν* enthaltenen Begriffes. *λέγειν* heißt also *κατὰ λόγον* etwas zum Ausdruck bringen, ratiocinari, *σημαίνειν* durch *σημεῖα* anschaulich machen, significare.

Die Übersetzung lautet demnach:

4a: Secundum rationem horarum conicitur hebdomas secundum lunam, digeritur autem secundum septem triones, immortalis memoriae signa. Nach der rationalistischen Auffassung von den Zeiten ist die Siebenzahl eine bloße Kombination nach dem Monde; zerlegt wird sie aber nach den Bären, den (anschaulichen) Zeichen unvergänglichen Gedenkens.

93: Rex, cuius oraculum Delphicum est, nec ratiocinatur neque occultat, sed significat.

Der Herr, der das Orakel zu Delphi besitzt, deutet nichts auf geheimen Wegen künstlicher Berechnung, sondern macht durch Zeichen anschaulich.

Versuchen wir in 4a die Verba *λέγειν* und *σημαίνειν* und umgekehrt in 93 die Substantiva *λόγος* und *σημεῖον* einzusetzen, so müßte 4a etwa lauten: *οὐ δεῖ λέγοντα τὰς ὥρας περὶ τῆς ἑβδομάδος συμβάλλεσθαι κατὰ σελήνην, σημαίνεται δὲ ἑβδομὰς κατὰ τὰς ἄρκτους διαιρεομένη* —

Umgekehrt 93: *ὁ ἄναξ . . . οὐ κρύπτει κατὰ τὸν λόγον, ἀλλὰ διαιρεῖ κατὰ σημεῖα* —

Daß H. übrigens den Mond nicht für geeignet hält, das Wesen der Siebenzahl klar zu machen, geht auch aus dem hervor, was Parmenides in dem zweiten Teile seines Lehrgedichtes als Anschauung H.s bezüglich des Mondes referiert[19]).

10,4: *ἔργα τε κύκλωπος πεύσῃ περίφοιτα σελήνης*
καὶ φύσιν.

Das irrende Wirken und Wesen des rundäugigen Mondes wirst du erfahren.

14: *νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς.*
Finsterniserhellendes, um die Erde wandelndes, fremdes Licht.

15: *αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἠελίοιο.*

Stets schauend nach den Strahlen der Sonne.

Nach solchen Anschauungen kann es demnach nicht befremden, wenn H. sagt, nach dem Monde, dessen Wirken ein irrendes, dessen Licht ein wandelndes, fremdes sei, könne man das Wesen der Siebenzahl nicht erkennen; *κατὰ σελήνην* gelange man nur zu Kombinationen.

Auch gegen das *διαιρεῖν* H.s wendet sich Parm. mit den Worten 8,22:

Οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον.

Auch zergliedern läßt es sich nicht, weil es ganz gleichartig ist.

Daß H. neben der *φύσις* auch die *σήματα* beachtete, ersehen wir gleichfalls in genauer Übereinstimmung mit H.'s Frg. 4a und 93 aus Parmenides 10,1:

εἴσῃ δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα σήματα.

Erfahren wirst du aber des Äthers Wesen und alle (anschaulichen) Zeichen im Äther.

---

[19]) Ich glaube nämlich nicht, mit Diels annehmen zu dürfen, daß nur die Verse 8, 53—59 ein Referat der heraklitischen Lehren enthalten; das Referat reicht vielmehr von 8,53 bis Frg. 19.

Der Gottheit aber folgend, die nicht rationalistisch deutet, sondern durch anschauliche Zeichen im Äther das Wesen des Äthers verkündet, soll auch der Mensch nicht auf rationalistischem Wege kombinieren, sondern durch *ὀνόματα*, empirische Begriffe, alles zum natürlichen Ausdruck bringen. Denn

> *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς οὔνομα* (Frg. 32).

Quod unum sapiens est solum, neque vult poni in ratiocinando et vult vivendi nomen. Eins, das allein Weise, will nicht rationalistisch begriffen werden, sondern will den Namen Leben.

Ζηνός ist, wie Diels bemerkt, etymologisch bedeutungsvoll: *διὰ τὸ ζῆν ἅπαντα δι' αὐτόν.* — Sowie H. Frg. 93 sagt: *ὁ ἄναξ . . . οὔτε λέγει, οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει,* so sagt er hier: *τὸ σοφὸν λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει ζῆν.* — Ist dies der Sinn von 32, dann erinnert es in seinem negativen Teile an Frg. 108:

> *Ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν, ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.*

Quorumcumque rationes audivi, nemo eo proficit, ut cognoscat sapiens esse ab omnibus (sc. rationibus) seiunctum.

Wie also in 32 gesagt wird: sapiens non ponitur in ratiocinando, so heißt es 108: sapiens est abomnibus rationibus seiunctum.

Zu dem positiven Teile *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον ἐθέλει Ζηνὸς οὔνομα* stimmt 41:

> *ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.* — Eins ist das Weise, die absolute Intelligenz zu erkennen, die alles und jedes lenkt.

In 32 wird also genau wie in 41 die Weisheit als die Fähigkeit bezeichnet, das Leben in der Natur zu erkennen[20]).

In den Fragm. 112, 114, 113 + 2 finden wir *λέγειν* und *φρονεῖν* als Gegensätze. Da aber in 112 *λέγειν* mit *ποιεῖν* verbunden ist, so müssen wir zunächst die Bedeutung von *ποιεῖν* bei H. erörtern.

---

[20]) In diesem Sinne scheint wohl Philo, der „unbefangen das Jüdisch Religiöse mit dem Griechisch-Wahren zusammenwebt" (Aall S. 188), den Ausspruch 32 aufgefaßt zu haben, wenn er die Worte des alten Testamentes *Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν* paraphrasierend sagt: *„Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν" ἴσον τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι;* denn das heißt doch: *εἷς ὁ θεὸς μοῦνος λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει εἶναι,* also genau nach Frg. 32. — Vgl. übrigens dazu den Schlußsatz unserer Abhdlg.

ποιεῖν — *ἐργάζεσθαι* sind einander entgegengesetzte Ausdrücke. Wer einmal herausgefunden hat, daß H. zwischen *ποιεῖν* und *ἐργάζεσθαι* im Gebrauche einen Wesensunterschied macht, wird von vornherein anzunehmen geneigt sein, daß *ποιεῖν* b e i H. d a s k ü n s t l i c h e M a c h e n, *ἐργάζεσθαι* d a s n a t ü r l i c h e W i r k e n b e d e u t e t.

Im Gegensatz zu den Denkern und Dichtern vor ihm, die alle *ποιηταί* waren und von denen er so verächtlich spricht (vgl. Frg. 40, 42, 56, sowie Anhang 22 und 23 bei Diels), hebt er mit ungewöhnlich stark betontem Selbstbewußtsein seine eigenen *ἔπεακαὶ ἔργα* hervor, *ὁκοῖα ἐγὼ διηγεῦμαι*.

Frg. 48: *τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.* — Des Bogens empirische Bezeichnung ist Leben, sein Wirken ist Tod. Also der Bogen lebt = der Bogen tötet.

In Frg. 75 spricht H. von *ἐργάται καὶ συνεργοὶ τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων*, also derselbe Gedanke, den die modernen Naturalisten ausdrücken: „Jeder einzelne liefert zum Bestehen des Ganzen einen Beitrag" (Büchner[21]).

Im Gegensatze zu *ἐργάζεσθαι* steht der Gebrauch von *ποιεῖν* zunächst in

Frg. 30: *κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον* usw.

Diese Ordnung, dieselbe für alle Wesen, ist keine Mache irgendeines der Götter oder Menschen, sondern sie ist ein *πῦρ ἀείζωον*, also ein *ἔργον* desselben.

Frg. 53: *Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε, τοὺς δὲ ἐλευθέρους* —

Schon der Parallelismus *ἔδειξε*, welches Mullach treffend durch fingit übersetzt, und *ἐποίησε* verrät die Bedeutung von *ποιεῖν* des künstlichen Machens. Die Gewalt, die der Vater über die Mitglieder seiner Familie, der König über seine Untertanen hat, indem er jeden zu dem „machen" kann, wozu er eben will, dieselbe Gewalt hat der Krieg über a l l e, also auch über Väter und Könige. Er verleiht das

---

[21]) Kraft und Stoff, S. 237 der wohlfeilen Ausgabe.

Aussehen von Göttern und Menschen, er „macht“ Sklaven oder Freie[22]).

Frg. 111: *νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδύ, κακὸν ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν* — *ὑγιείη, ἀγαθόν, κόρος, ἀνάπαυσις* sind von Natur aus *ἡδέα*. Nur wird durch den entgegengesetzten Zustand (*νοῦσος, κακόν, λιμός, κάματος*) die Annehmlichkeit jener Zustände künstlich gemacht, d. h. zum Bewußtsein gebracht.

Frg. 129: *Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντωνκαὶ . . .*[23]) *ἐποίησεν ἑωυτοῦ σοφίην· πολυμαθίην, κακοτεχνίην* —

Pythagoras, des Mnesarchos Sohn, hat sich von allen Menschen am meisten der Forschung beflissen; aber das Ergebnis derselben ist eine Mache eigener (also nicht natürlicher) Weisheit: *πολυμαθίη, κακοτεχνίη* —

Wie echt heraklitisch die Verbindung *ἐποίησε πολυμαθίην* ist, ergibt sich aus Frg. 40[24]).

Frg. 15: *εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ᾆσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἄν. ὡυτὸς δὲ Ἀίδης καὶ Διόνυσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν* —

Hier steht *ποιεῖν* in striktem Gegensatz zu *ἐργάζεσθαι*. Wäre es nicht Dionysos, dem ihre Festesmache gälte und der Gesang des Phallosliedes, so wäre ihr Wirken ein ganz schändliches. Die Form des Dionysosfestes gilt dem H. als eine Pompmache, bei welcher der zum Dionysoskult gehörige Phallos ein unzüchtiges Symbol sei; insofern aber gerade durch dieses dem Dionysos geweihte Fest das Erwachen und somit auch das Absterben der Natur (Ist doch Dionysos eins mit Hades!) in ihrem Wesen anerkannt werden, kann man auch von einem *ἐργάζεσθαι* sprechen.

Frg. 73: *οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν* non est necesse tamquam dormientes fabricari et ratiocinari. Hier wird aus-

---

[22]) So erklärt auch Aall a. O. 14: „In *πόλεμος* begrüßt H. den souveränen Rollenverteiler der verschiedenen Lebensstellungen“. — Vgl. auch ebda S. 15.

[23]) Ob die Worte *ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφάς* zu streichen sind, wie Th. Gomperz meint, bleibe vorderhand unentschieden. Diels reiht das ganze Fragment in die dubia, sagt aber selbst: „Sprache und Stil klingen echt“.

[24]) Vgl. weiter unten.

drücklich gesagt. ποιεῖν καὶ λέγειν sei nur die Art derer, die förmlich das Leben verschlafen.

Sollen aber die Menschen ἐργάται sein und συνεργοὶ τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων (Frg. 75), dann dürfen sie eben nicht ποιεῖν, sondern müssen ἐργάζεσθαι, dürfen nicht λέγειν, sondern müssen φρονεῖν. Denn daß λέγειν — φρονεῖν kontradiktorisch entgegengesetzte Termini sind, wird gleich gezeigt werden. Non ratiocinari et fabricari necesse est, sed intellegere et agere.

Nun sagt Cicero de fin. bon. et mal. II 40: hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intellegendum et ad agendum esse natum quasi mortalem deum. Dieser Satz findet sich bekanntlich in den erhaltenen Schriften bei Aristoteles nicht. Aber selbst wenn Cicero wirklich, wie er ausdrücklich sagt, den Satz bei Aristotelos gefunden hätte, die eigentliche Quelle scheint doch H. gewesen zu sein. Dafür spricht schon das Paradoxon quasi mortalem deum, das ganz heraklitisch klingt: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι (Frg. 62). Auch natum esse würde einem πέφυκε völlig entsprechen. Und schließen wir versuchsweise Ciceros Worte an Frg. 73 an, so gewinnen wir einen nach Form und Inhalt durchaus heraklitischen Gedanken: οὐδεῖ ὥσπερ καθεύδοντας λέγειν καὶ ποιεῖν· πέφυκε γὰρ ὁ ἄνθρωπος φρονέειν τε καὶ ἐργάζεσθαι ὡς θνητὸς θεός. Man darf nicht wie Schlafende künstlich berechnen und machen; denn von Natur aus ist der Mensch geschaffen zum Verstehen und Wirken wie ein sterblicher Gott.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, erkläre ich ausdrücklich, daß ich diese Ergänzung nicht im Sinne einer ernst zu nehmenden Konjektur hergestellt habe. Es sollte nur klargemacht werden, welchen Sinn die sonst ganz unscheinbaren Worte οὐ δεῖ ποιεῖν καὶ λέγειν gewinnen, wenn ποιεῖν καὶ λέγειν, wie ich annehme, den Gegensatz bilden zu ἐργάζεσθαι καὶ φρονέειν —

Daß aber λέγειν — φρονεῖν kontradiktorisch entgegengesetzt sind, geht aus Frg. 112 hervor:

> τὸ φρονέειν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν — κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας —

Die enge Zusammengehörigkeit von λέγειν καὶ ποιεῖν beweist Frg. 73. Der Sinn des Frg. ist wohl folgender: Das natürliche Verstehen ist die größte Fähigkeit, und es ist auch eine Weisheit, Wahres auf rationalistischem Wege zu finden, — wenn man dabei von der Beobachtung der Natur ausgeht, auf sie hinhörend. Intellegere maxima

virtus neque non sapientia ratiocinari vera et fabricari si quidem naturam sequuntur audientes.

Ein echt heraklitisches Paradoxon, zu dem das nun folgende 114 genau stimmt:

ξὺν νῷ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων usw.

Dieses *ξυνόν*, mit dem sich die ratiocinantes ausrüsten müssen, ist das *φρονεῖν*, wie Frg. 113 zeigt:

ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν commune omnibus est intellegere.

νοῦς ist aber mit *φρήν* synonym, wie aus 104 hervorgeht:

Τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; quae est eorum intellectus vis vel materia?

Demnach ist der Anfang des 114. Frg. zu übersetzen: Cum intellectus vi ratiocinantes se munire oportet re omnium communi i. e. intellegendo. Also: Wenn man mit natürlicher Verstandeskraft rationalistisch deuten will, muß man sich mit natürlichem Verstehen ausrüsten. 112 und 114 sind echt heraklitische Paradoxa: Denkgesetz ist Naturgesetz und so muß auch der Rationalist in letzter Linie von den Eindrücken, die sein *νοῦς* empfängt, ausgehen. Dem *νοῦς* aber, der immanent in der *φρήν* enthalten ist, werden die Eindrücke durch die Sinne vermittelt.

An diese beiden Fragmente reiht sich 113 + 2: *ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν· διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ· τοῦ λόγου δὲ ⟨τοῦ⟩ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν* —

Daß diese beiden Fragmente ein Ganzes bilden, habe ich in meinem Programm[25]) nachzuweisen versucht. An der Stelle VII 133 adv. Math., wo Sextus Frgm. 2 zitiert, sagt er: *ὀλίγα προσδιελθὼν* (sc. *Ἡράκλειτος*) *ἐπιφέρει* „*διὸ . . . φρόνησιν*". Warum hat nun Sextus die „wenigen (!) Worte, die H. noch dazu berichtet", weggelassen, zumal es sich doch wirklich nur um 5 kleine Wörtchen handelt? Er mußte sie weglassen, um seinen *κοινὸς λόγος* hineinzuschwärzen. Fällt nämlich 113 weg, so konnte bei den Worten *δεῖ ἕπεσθαι τῷ κοινῷ* nur an den *κοινὸς λόγος* gedacht werden[26]), zumal gleich unmittelbar die Worte *τοῦ λόγου ἐόντος ξυνοῦ* folgen. Ging aber 113 voraus, dann war es ganz unmöglich, den *κοινὸς λόγος* hineinzuinterpretieren.

---

[25]) S. 24—26.

[26]) Marc Aurel VII 53: *κατὰ τὸν κοινὸν θεοῖς καὶ ἀνθρώποις λόγον* und Seneca Ep. 92, 27: Ratio dis hominibusque communis est. Dazu Aall a. O. S. 143.

Was also Aall bei einer anderen Gelegenheit von Sextus sagt, das gilt nicht nur von unserer, sondern, wie ich hoffentlich bei anderer Gelegenheit zu zeigen in der Lage sein werde, noch von gar mancher Stelle bei Sextus: „Worte, die offenbar dem heraklitischen Glossar nicht angehören, treten hier beschreibend auf. Es ist dies die Art des Sextus. Mir löst sich demnach die ganze Episode als nicht zutreffendes Raisonnement des Sextus auf."

Sowie in 112 *λέγειν καὶ ποιεῖν* eingeschlossen ist zwischen *φρονεῖν* und *κατὰ φύσιν ἐπαίοντας*, wie ferner in 114 *λέγοντας* zwischen *ξὺν νῷ* und *τῷ ξυνῷ* (sc. *τῷ φρονεῖν*) steht, so steht auch hier *τοῦ λόγου* zwischen *φρονεῖν* und *φρόνησιν*. — Wenn also hier, wie ich in meinem Programm ausgeführt habe, von dem *ἐὸν ξυνόν* des Parmenides die Rede ist, so lautet die Übersetzung etwa: Commune est omnibus intellegere; quapropter necesse est sequi commune: rationis autem, secundum quam esse commune dicunt, vulgus vivit tamquam privatam (non communem) habeat intellegentiam. „Gemeinsam ist allen das Verstehen; drum muß man dem Gemeinsamen folgen: für den Rationalismus eines gemeinsamen Seienden aber hat die große Menge, die naturgemäß lebt, förmlich nur ein privates (nicht gemeinsames) Verständnis". Die Annahme eines *ἐὸν ξυνόν* hätte die Annahme einer *ἰδία φρόνησις* zur Folge; da dies aber der Voraussetzung widerspricht, nach welcher das *φρονεῖν ξυνόν* ist, so kann das *ἐόν* kein *ξυνόν* sein. Also der Weisheit letzter Schluß: *ἐὸν ξυνὸν οὐκ ἔστι καὶ ἔστι τὸ φρονέειν* —

Philo spricht von Heracliti immensis atque laboriosis argumentis[27]); in den Frgm. 112, 114, 113 + 2 haben wir also Belege für diese „unendlich vielen und künstlichen Beweise Heraklits."

Endlich haben wir noch 2 Paare entgegengesetzter Termini zu besprechen, nämlich

μανθάνειν — πειρᾶσθαι und *συμβάλλεσθαι — γιγνώσκειν* —

Hieher gehören die Fragmente

17: *οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὁκόσοις ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσιν* —

40: *Πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖτίς τε Ξενοφάνεα καὶ Ἑκαταῖον* —

55: *ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω* —

[27]) Vgl. unsere Anm. 14.

Stehen wirklich, wie wir behaupten, diese beiden Terminipaare in kontradiktorischem Gegensatz zueinander, so wird es von vornherein als wahrscheinlich, ja nach dem Bisherigen schon als selbstverständlich erscheinen, daß *μανθάνειν* und *συμβάλλεσθαι* der rationalistischen, *πειρᾶσθαι* und *γιγνώσκειν* der empirischen Terminologie angehören, und so ist es auch. In direktem Gegensatze stehen in den erhaltenen Aussprüchen rein äußerlich zunächst nur *μανθάνειν* und *γιγνώσκειν* in Frg. 17. Ehe wir aber dieses Fragment besprechen, scheint es angezeigt, ein inhaltlich verwandtes Bruchstück näher ins Auge zu fassen, nämlich Frg. 72:

ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ, τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται —

Mit der rationalistischen Auffassung, mit der sie doch in fast beständigem Verkehr stehen, entzweien sie sich, aber Dinge, auf die sie Tag für Tag stoßen, die erscheinen ihnen fremd.

Hier ist jedes Wort wohlberechnet. Ein sarkastischer Ton durchzieht das Ganze. Die *ὁμιλία* mit dem Logos führt die Menschen zur *διαφορά*; aber die Erscheinungen des alltäglichen Lebens, mit denen die Menschen vertraut sein sollten, die sind ihnen *ξένα*.

οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυρεῖσι heißt im Sinne des Empirikers natürlich soviel wie *ὧν καθ' ἡμέραν πειρᾶσθαι ἔξεστι*, aber den Rationalisten kann ja der selbstbewußte Empiriker keine Erfahrung zuerkennen; denn wer starr auf seinem Rationalismus verharrt, der kann aus den Erscheinungen des Alltagslebens keine Erfahrungen sammeln; er stößt ja auf dieselben wie ein unbeholfenes Kind. Und dasselbe bedeuten die Worte *ὁκόσοις ἐγκυρεῦσι* in Frg. 17, dem wir uns nun zuwenden.

Viele haben, so ruft der Empiriker aus, kein Verständnis für derlei (nämlich: Dinge, wie ich sie auseinandersetze, ein jegliches zergliedernd nach seiner Natur), mögen sie auf noch so viele Fälle stoßen, und da sie nur rationalistisch gelernt haben, gelangen sie nicht zur Einsicht ins Wesen, bilden sichs aber ein.

Dieser Ausspruch scheint besonders geeignet, für unsere ganze Darlegung die Probe zu bestehen. Wir behaupten nämlich, daß *φρονεῖν* und *λέγειν*, *γιγνώσκειν* und *συμβάλλεσθαι* kontradiktorisch entgegengesetzte Termini sind. Ist dies der Fall, dann müssen wir für *οὐφρονέουσι λέγουσι* einsetzen können und für *οὐδὲγινώσκουσι καὶ συμβάλλονται*; natürlich wird dann aus *ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι*

entweder *ἑωυτοῖσι δ'οὐ δοκέουσι* sc. *συμβάλλεσθαι* oder *ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι* sc. *γινώσκειν*. – Demnach lautet dann Frg. 17:

Λέγουσι τοιαῦτα πολλοί, ὁκόσοις ἐγκυρέουσιν, καὶ μαθόντες συμβάλλονται, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι γινώσκειν —

Viele fassen derlei Dinge (wie ich sie zergliedere) nur rationalistisch auf, mögen sie auf noch soviele Fälle stoßen, und da sie auf rationalistischem Wege gelernt haben, kombinieren sie bloß, bilden sich aber ein, daß sie erkennen (oder: daß sie nicht bloß kombinieren).

Von seinen Anhängern aber würde H. etwa gesagt haben:

Φρονοῦσι τοιαῦτα, ὁκοῖα ἐγὼ διηγεῦμαι διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν, καὶ πεπειρημένοι γινώσκουσιν.

Sie verstehen (von Natur aus) derlei, wie ich es auseinandersetze, ein jegliches zergliedernd nach seinem Wesen, und da sie darin Erfahrung besitzen, gelangen sie auch zur Einsicht (in das Wesen).

Waren aber solche Wörter wie *φρονεῖν, διαιρεῖν, πειρᾶσθαι* und *γιγνώσκειν* einerseits, *λέγειν* (wohl auch *κρίνειν*), *μανθάνειν* und *συμβάλλεσθαι* andererseits feststehende Termini geworden, so läßt es sich leicht begreifen, wie die Anhänger Heraklits bald, wenn sie die Sprüche ihres Meisters zitierten, mißverstanden wurden und so, während sie im Sinne H.s Ungelachtes sprachen, lächerlich wurden.

Ganz leicht und gleichsam natürlich erklärt sich der vielumstrittene Ausspruch 40: *Πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει* „Rationalistische Viellernerei belehrt nicht die natürliche Verstandeskraft.“ Nicht die *πολυμαθίη*, sondern die *πολυπειρίη* belehrt den *νοῦς*. Dieser Gegensatz ergibt sich aus dem Gesagten wohl von selbst und es darf uns daher keineswegs wundern, wenn umgekehrt Parmenides sagt (I 34):

Μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω.

Und nicht soll dich die vielerfahrene Gewohnheit auf diesen Weg (nämlich den der *δόξαι, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής*) zwingen, *νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.* nur walten zu lassen deinen ziellosen Blick, dein brausendes Gehör und deine Zunge: mit dem Logos vielmehr bringe die vielumstrittene Prüfung zur Entscheidung, die ich (!) dir riet.

Wenn also Heraklit Frg. 55 sagt:

ὅσων ὄψις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω,

so ist dies wieder ein echt heraklitisches Paradoxon, wie wir solche in den Frg. 112, 113 + 2 und 114 kennen gelernt haben. Sowie es dort heißt, auch die rationalistische Auffassung muß in letzter Linie von der Beobachtung der Natur ausgehen, so sagt H. auch hier: Das rationalistische Lernen, das auf Sehen und Hören beruht, das ziehe ich (!) vor. Parmenides hingegen warnt vor dem ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν und fordert κρῖναι λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον | ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα —

Mit der Macht der ganzen Persönlichkeit setzen sich beide Denker (man beachte das ἐγώ bei H. und ἐξ ἐμέθεν bei P.) für ihre Anschauungen ein. Und daß sich die Herakliteer auf ihre ἐμπειρία gar viel einbildeten, sehen wir auch aus Plato, der Theät. 179 E sagt: τοῖς περὶ τὴν Ἔφεσον ὅσοι προσποιοῦνται ἔμπειροι εἶναι — Aber wenn ein solcher Erfahrungsmensch, erzählt Plato ebda 174 C, gezwungen ist, bei Gericht oder sonstwo zu sprechen περὶ τῶν παρὰ πόδας καὶ τῶν ἐν ὀφθαλμοῖς, wie unbeholfen erweist er sich da! εἰς φρέατά τε καὶ πᾶσαν ἀπορίαν ἐμπίπτων ὑπὸ ἀπειρίας. — Wie also Heraklit in Frg. 17 und 72 den Rationalisten vorwirft, daß sie wie unbeholfene Kinder auf die Erscheinungen des täglichen Lebens stoßen (ἐγκυρέουσι), ohne Erfahrungen zu gewinnen, so wirft Plato den Empirikern vor, daß sie in alles hineinstoßen (ἐμπίπτων), daß sie, die ἔμπειροι, in jegliche ἀπορία geraten, infolge ihrer ἀπειρία, wenn sie über die einfachsten Dinge vor Gericht oder sonstwo reden sollen.

Das ist im allgemeinen die Auffassung, zu der ich bei meinen Heraklitstudien gelangt bin.

Es war nicht meine Absicht, auch nur in einer Hinsicht diese vielfach verzweigte Materie in einem einzigen Aufsatze erschöpfend zu behandeln. Nur in großen Umrissen sollte der Plan zu einer größeren Arbeit entworfen werden.

Von den vielen Fragen, die sich erheben werden, wenn sich meine Auffassung von H.s Sprache und Lehre als diskutierbar erweisen sollte, möchte ich nur eine zur Sprache bringen.

W. Nestle sagt in seiner Antwort auf meine Entgegnung in der Wochenschr. f. klass. Phil. 1909 Nr. 15 „daß entweder die Schrift H.s zuerst erschienen ist und von Parm. bekämpft wird oder umgekehrt, nicht aber eine beiderseitige Bezugnahme stattfinden kann. Und da die erstere Reihenfolge durch die deutliche Beziehung des

Parm. auf die Lehren H.s bezeugt ist, so ist eine Polemik des H. gegen Parm. ausgeschlossen." Ein solches Urteil mag für unsere modernen Zeitverhältnisse bis zu einem gewissen Grade zutreffend sein, für die Zeit vor 24 Jahrhunderten scheint mir diese Auffassung geradezu naiv.

Laert. Diog. IX 1 und 23 verlegt, wie Zeller meint, nach Apollodor die Blüte beider Denker in die 69. Olympiade, also zwischen 504 und 500. Zutreffende Gründe zur Entkräftung dieser Angaben sind bisher nicht bekannt geworden. Wenn wir nun bedenken, wie in den damaligen Zeiten „das ganze Hellenenvolk, nicht bloß die Jonier . . . . geistig und politisch in seinen Grundfesten erregt war" und wie „sich von Kleinasien bis nach Großgriechenland hinüber die ernsteren Männer zu Konventikeln zusammentaten" (Diels), dann ist es doch von vornherein viel wahrscheinlicher, anzunehmen, daß die beiden geistigen Führer ihre Ansichten, ehe dieselben niedergeschrieben wurden, wiederholt in ihren Kreisen, in denen mitunter wohl auch Anhänger gegnerischer Anschauungen gewesen sein werden, besprochen haben, so daß man in Elea längst die Ansichten des Ephesiers und umgekehrt in Ephesus längst die Ansichten des Eleaten genau kannte, ehe noch die betreffenden Schriften veröffentlicht waren. Rühmt sich doch H. Frg. 108: *ὁκόσων λόγους ἤκουσα* usw. Er hat also gar vieler Männer Logoi gehört, nicht gelesen, und Parmenides spricht von einem *πολύδηρις ἔλεγχος*, einer *vielumstrittenen* Prüfung. Es muß also ein jahrzehntelanger Streit in dieser Frage vorausgegangen sein, ehe die beiden Denker *das Ergebnis* derselben *in ihren Schriften* veröffentlicht haben. Dazu stimmt der frische Kampfton, der stellenweise geradezu persönlich wird.

Läßt sich aber aus den erhaltenen Schriften der Nachweis erbringen, daß beide Denker erst in hohem Alter, wie dies nach unserer Darlegung der Fall sein müßte, die Streitschriften verfaßt haben? Es sei mir für heute gestattet, in dieser Hinsicht die Ansichten zweier Gelehrter anzuführen. Diels sagt: „Wo in H.s Jugend noch Schiffe fuhren, spielen jetzt Kinder im Sande" und „H. war gewiß längst innerlich fertig mit seinem System, als er den Griffel ansetzte"; W. Schultz, Studien zur ant. Kultur I 230: „Einige Gedanken (im Lehrgedichte des Parm.) tragen direkt den Stempel der Greisenhaftigkeit an sich."

In dem Lehrgedichte des Parm. haben wir demnach ebenso wie in der Schrift H.s Streitschriften zu erblicken, die von beiden Denkern wohl als eine Art philosophischen Testamentes gedacht waren. Die präzise Form, in der diese meine Annahme zum Ausdruck gebracht wird, ist freilich neu und sie wird begreiflicherweise stark angezweifelt, hoffentlich auch bekämpft werden; allein in der Form des potentialen Optativs findet sich diese Annahme bei keinem Geringeren als bei Ed. Zeller,[28]) welcher sagt: „Erst Heraklit ist es, der in der Bewegung, Veränderung und Besonderung die Grundeigenschaft des Urwesens sieht und erst durch die Polemik des Parmenides wurde die Philosophie zu eingehenderen Untersuchungen über die Möglichkeit des Werdens veranlaßt. Man könnte insofern geneigt sein, den zweiten Abschnitt unserer Periode mit Heraklit und Parmenides zu beginnen.“

———————

Wie berechtigt diese Neigung Zellers ist, die neue Periode mit den beiden Denkern zugleich zu beginnen, dafür nur noch wenige Beispiele aus dem Lehrgedichte des Parmenides.

Dasselbe zerfällt bekanntlich in zwei Teile, in deren ersterem Parm. das darlegt, was ihm als *ἀλήθεια* erscheint, während er im zweiten Teile die *δόξαι βροτῶν* berichtet. Der Hauptgedanke des ersten Teiles kommt in den Worten (I 36) *κρῖναι δὲ λόγῳ* zum Ausdruck. Alles müsse man mit dem *λόγος* der ratio beurteilen. Dieser erste Teil schließt mit den Worten 8, 50:

ἐν τῷ σοιπαύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης.

Damit beschließe ich meine verläßliche ratio und cogitatio, mein Berechnen und Denken über die Wahrheit. Von jetzt ab berichtet Parm. die *δόξαι*

— *δόξας δ'ἀπὸ τοῦδε βροτείας*
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

Hier fällt sofort die Wahl der Worte auf, besonders *μάνθανε — ἀκούων*. Denn das ist ganz im Sinne H.s Frg. 55 gesagt: *ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.*

---

[28]) a. O. S. 163

Der Referent Parm. bemüht sich also, sich auf den Standpunkt H.s zu stellen, der das vorzieht, was man durch Sehen und Hören lernen kann; hier kommt natürlich nur das Hören in Betracht.

In diesem zweiten Teile, welcher der Erklärung bisher die größten Schwierigkeiten bereitet hat, die aber alle mit einem Schlage überwunden sind, wenn wir darin nichts anderes als ein Referat des Parm. über die Lehren H.s erblicken, werden alle Termini, die für H. so bedeutungsvoll sind, geradezu verächtlich besprochen, so vor allem die *φύσις*. —

κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε! Nach der Einbildung entstand dies alles, ruft der Rationalist am Schlusse seines Referates aus (19, 1). Wir erinnern uns sogleich, daß auch H. den Rationalisten dieselbe Einbildung vorwirft, Frg. 17 . . . *ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι γνῶναι* —

Die Anhänger H.s nennt Parm. 6, 7 *ἄκριτα φῦλα* Werdewesen ohne Urteilsfähigkeit, ein Hieb, den H. mit dem Ausspruch 87 pariert:

βλὰξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆσθαι φιλεῖ. Einem hohlen Kopf imponiert jeder Logos.[29])

Wie abfällig der Vertreter des starren Rationalismus über alle anderen der empirischen Sprache zugehörigen Termini, wie die *γνῶμαι*, den *νόμος*, den *νόος πλακτός*, das *φρονέειν, κινέειν* spricht, davon ein anderes Mal. Nur zwei Fälle sollen noch angeführt werden, weil sie mit der Frage, die uns heute beschäftigt hat, im engen Zusammenhange stehen.

Das ist zunächst die Bezeichnung *δίκρανοι*[30]) Doppelköpfe, die Parm. den Herakliteern und somit auch H. selbst beilegt. Warum wird H. ein Doppelkopf genannt? Nicht nur, weil er der Verkünder des Dualismus ist, sondern wohl auch deshalb, weil H., wie wir oben gezeigt haben, die positive Lehre des Empirismus mit der negativen Kritik des Rationalismus verband. Da sich also H., wenn ich so sagen darf, nicht nur den Kopf des Empirikers, sondern auch den des Rationalisten zerbricht, so ist die Bezeichnung ‚Doppelkopf' zutreffend.

Warum aber, so fragen wir, hat H. positive Lehre mit negativer Kritik verbunden? Wohl aus demselben Grunde, der den Parm. bestimmt hat, seiner Lehre von der *ἀλήθεια* die *δόξαι* der Em-

---

[29]) Parm. 6, 7 und Heraklit 87 zieht auch Diels (Parm. S. 70) zum Vergleiche heran, was mich um so mehr freut, als wir auf ganz entgegengesetzten Wegen dazu gelangt sind.

[30]) 6,5.

piriker anzuschließen. Als nämlich die beiden Denker in hohem Alter daran gingen, ihr philosophisches Glaubensbekenntnis schriftlich niederzulegen, da waren sie nicht nur beide mit ihrem eigenen System innerlich fertig, sondern kannten auch durch den Jahrzehnte hindurch geführten Kampf der Meinungen das gegnerische System genau bis in alle Einzelheiten, und das Bedürfnis, in den Schriften nicht nur ihre positive Lehre mitzuteilen, sondern auch an der Lehre des Gegners Kritik zu üben, war ein durchaus natürliches. Was Diels in dieser Hinsicht von Parm. sagt, das gilt in gleicher Weise von Heraklit.[31]) Beide Denker sprechen zu ihren Vertrauten, denen sie die Grundlinien ihres Systems ans Herz legen. Sie sind die von der Wahrheit ihrer einander entgegengesetzten Anschauungen völlig durchdrungenen Lehrer, die sich an ihre Jünger wenden, und dürfen bereits ein gewisses Verständnis für ihren Weg voraussetzen.

So erklärt sich die merkwürdige Art, wie die beiden Gegner bestimmte Termini auch ohne Attribut stets prägnant gebrauchen. Nirgends tritt dies deutlicher zutage als gerade in dem Gebrauche von *ὄνομα* und *λόγος*.

Bei H. ist *ὄνομα*, der Name eines Dinges, das, worin sich ihm das Wesen des Dinges offenbart, weshalb denn auch bei H. Name mit Wesen gleichbedeutend ist.[32]) Bei Parm. wird in der *δόξα* darauf hingewiesen, daß durch das *ὀνομάζειν* der Irrtum in die Welt gekommen sei,[33]) ja in 8, 38 ist *ὄνομα* = *δόξα*, *σκιά* [34]) — Umgekehrt ist bei Parm. der *λόγος* geradezu = *ἀλήθεια*, bei H. ist der *λόγος* = *δόξα* —

So spricht H. bedeutsam von einem *ὄνομα Ζηνός*, *ὄνουα Δίκης*, *ὄνομα βίος*, *πῦρ . . . ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου* (sc. *θυώματος*); Parm. hingegen sagt, alles, was Sterbliche festgelegt haben, überzeugt, es sei wahr, werde ein *ὄνομα* sein (8, 38); die einzige Form, die es gebe, dürfe man nicht mit einem *ὄνομα* belegen: *οὐ χρεὼν ὀνομάζειν* (8, 59).

Dagegen müsse man *λέγειν* (6, 1 *χρὴ τὸ λέγειν . . .*), man müsse mit dem *λόγος* urteilen (*κρῖναι δὲ λόγῳ* 1, 36), verläß-

---

[31]) Parm. Lehrg. S. 23.

[32]) Lassalle, Die Philosophie Herakleitos des Dunklen, Berlin 1858 8. I, 342.

[33]) Diels, Parm. Lehrg. zu 8, 35, S. 85.

[34]) Diels, ebda S. 86

lich sei nur der *λόγος ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης* (8, 50). — Nach H. aber gewinnen Menschen für den Logos kein Verständnis (1), nach dem Logos gleichen sie Unerfahrenen (1), nach dem Logos gelangt man nur zu Kombinationen (4a), einem hohlen Menschen imponiert jeder Logos (87), das Weise ist etwas von allen Logoi Gesondertes (108); daher darf man nicht *λέγειν* (73), wie denn auch *ὁ ἄναξ . . . οὐ λέγει* (93).

Am klarsten zeigt sich der schroffe Gegensatz in den Anschauungen beider Denker, wenn wir aus Parmenides 8, 50; 8, 59 und 1, 36 zu einem Gedanken verbinden, aus folgender Gegenüberstellung:

Heraklit:	Parmenides:
ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα —	*μίαν τὴν ἀλήθειαν μούνην οὐ χρεὼν ὀνομάζειν καὶ χρεὼν κρῖναι λόγῳ* —

Der Empiriker kennt kein Rationalisieren *λέγειν*, er kennt nur den empirischen Begriff *ὄνομα*; der Rationalist kennt kein *ὀνομάζειν*, er kennt nur den *λόγος*. — Und sowie die Forschungsmethode eine entgegengesetzte ist, ist auch das oberste Ziel, das beiden Denkern vorschwebt, ein verschiedenes: *σοφία — ἀλήθεια!*

Der Rationalist, der annimmt, daß alles, was da ist, seit jeher so war und auch immer so sein wird, glaubt schon im Besitze der *ἀλήθεια* zu sein; der Empiriker aber, der jedes Ding nach seinem natürlichen Werden zergliedert, sammelt Erfahrungen und forscht auf diesem Wege nach dem Wesen der Dinge als *φιλόσοφος*[35]).

---

[35]) Frg. 35: *χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι.* — Gern stimme ich Diels zu, daß *φιλόσοφος* eine bei Heraklit verständliche Neuerung sei. Wenn aber Diels weiter sagt *φιλόσοφος = ὁ φιλῶν τὸν λόγον*, so muß ich demgegenüber an die trefflichen Ausführungen Aalls S. 41 erinnern: „Im allgemeinen wird man bei den Heraklitauslegern finden, daß sie das eine Wort ohne weiteres die Rolle des anderen übernehmen lassen; am allerkühnsten spricht sich die vorausgesetzte Begriffseinheit in der Bezeichnung Feuer-Logos aus. Ich halte dies für einen Irrtum. Schon im voraus hege ich einen gewissen Verdacht gegen die spätere Auslegung, daß sie den wahren Charakter von dem oft paradox sprechenden *σκοτεινός* unter den Philosophen verfehlt habe. Es ist ja überhaupt die Art späterer Mißverständnisse, heterogene Elemente zusammenzuschweißen und auch von den so entstandenen Gedankenchimären einen begrifflichen Sinn zu verlangen.“ Den Gegensatz *σοφίη — ἀλήθεια* finden wir in Frg. 112: *τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν — κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.*

II.

Die Entwicklung der Geschichtsphilosophie W. von Humboldts.

Von

Leo Ehlen.

Die Geschichte im landläufigen Sinne wird, ganz oberflächlich und allgemein, dadurch charakterisiert, daß ihr Objekt ein Geistiges, also der Natur des Forschenden Homogenes, und daß es ein Gewesenes, also nie unmittelbar Gegebenes ist. Dieses Nichtgegebensein, das eine Neuschaffung des historischen Vorgangs in der Phantasie des Forschenden erfordert, im Verein mit jener Homogeneität, die eine solche möglich macht, bestimmen die Erkenntnis des Historischen in eigentümlicher Weise: Der historisch betrachtete Stoff ist von der nackten Wirklichkeit durch eine doppelte Bearbeitung, die allgemeine intellektuelle und die spezifisch-historische, geschieden, und doch wieder, da ja die historische Betrachtung in den gleichen Formen der Erkenntnis geschieht, wie die historische Tatsächlichkeit, der Wirklichkeit unvergleichlich verwandter als der Stoff der Naturwissenschaft. Die Geschichte und ihr Stoff liegen über dem Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich, in dem gleichen Medium des Geistes; inwieweit auch dieses nicht als gleichartig betrachtet werden darf, mag später im Zusammenhang erörtert werden.

Von den mannigfachen Konsequenzen dieser verschiedenartigen Stellung der Natur- und Geisteswissenschaften zu ihrem Objekt interessiert uns zunächst eine, die für die Problemstellung der Geschichtsphilosophie bis in die Gegenwart hinein vielfach bestimmend, vielleicht verhängnisvoll gewesen ist. Logik, Erkenntnistheorie und Metaphysik sind in der Geschichtsphilosophie noch weit unlöslicher ineinander verwoben, als in der, in der Hauptsache naturwissenschaftlich orientierten neuzeitlichen Philosophie. Man darf für diese Unklarheit nicht nur die ungenügende innere Durchbildung

der Geschichtsphilosophie verantwortlich machen. Vielmehr gehen aus den oben berührten Gründen die Probleme namentlich metaphysischer und methodologischer Art vielfach ineinander über. Der Frage nach den Faktoren der Geschichte entspricht etwa methodologisch die nach dem Prinzip der Auswahl, erkenntnistheoretisch das historische Kausalitätsproblem, der nach dem Sinn der Geschichte, deren Lösung ihrerseits wieder in die Universalgeschichte hinüberspielt, methodologisch die nach dem Verhältnis von Induktion und Deduktion in der Geschichtsforschung, erkenntnistheoretisch das Problem der historischen Objektivität in seinen mannigfachen Gestaltungen und Verzweigungen. Problemstellungen und Lösungen gehören häufig ganz verschiedenen Gebieten an und eng verwandte Lösungen können durch die Originalität der Fragestellung eine Bedeutung gewinnen, die ihnen an sich, im Verhältnis zueinander, nicht zukäme.

Die Entwicklung der modernen Geschichtsphilosophie hat bedeutend später eingesetzt als die der allgemeinen neuzeitlichen Philosophie und ist, deren naturwissenschaftlichen Tendenzen in oft überstürzter Weise, die zu seltsamen Synkretismen führte, folgend, trotz aller Hast durchgängig mehrere Stufen hinter dieser zurückgeblieben. Sie setzte bei Bayle und Lenglet du Fresnoy ein mit scharfer Opposition gegen die damalige, besonders in orthodoxen, vielfach geistlichen Kreisen blühende Art der Geschichtsforschung. Da die Gründe ihrer Opposition jenseits aller spezifisch geschichtsphilosophischen Probleme, in dem Gegensatz ihrer rationalistisch-mechanistischen zu jener Forscher singularisierenden, autoritären Methode und Weltanschauung lagen, konnte sie zunächst nur als historischer Skeptizismus auftreten. Das begreifliche baldige Ende dieser, mit dem Stande der gleichzeitigen Philosophie doch in allzu schroffem Widerspruch stehenden einseitigen Richtung, bedeutete aber zugleich das Aufhören der Fortentwicklung der so geschaffenen oder doch wenigstens geforderten Anfänge einer erkenntnistheoretischen Grundlegung der geschichtlichen Wissenschaft. Die Möglichkeit dieses Abbrechens ist gegeben in dem oben charakterisierten Übergleiten der erkenntnistheoretischen in die metaphysische Problemstellung, das bei den am meisten bezeichnenden Beispielen, bei Lenglet und bei Hume, durch die Verschiedenheit ihrer geschichtlichen und philosophischen Erkenntnistheorie gefördert wird. Der Grund aber zu

dieser Entwicklung liegt in der ethischen Richtung des 18. Jahrhunderts, die dem ererbten historischen Pragmatismus zu sehr entgegenkam, um nicht die, der damaligen Art der Geschichtsschreibung so völlig abseits liegende gleichzeitige Fortentwicklung der erkenntnistheoretischen Probleme ganz in den Hintergrund treten zu lassen. Unter der Decke des Ethizismus, die die pragmatische Geschichtsschreibung mit der gleichzeitigen Popularphilosophie teilt, findet die wissenschaftliche Objektivität der Erkenntnistheorie keinen Platz, während doch alle, im 17. Jahrhundert geschaffenen, im 18. populär gewordenen Gegensätze unter ihr friedlich vereinigt werden: Immanenz und Transszendenz, Individualismus und Universalismus, Mechanismus und Teleologie, Empirismus und Rationalismus, Determinismus und Indeterminismus laufen friedlich nebeneinander her, so, daß im allgemeinen jene Reihe bei der Betrachtung der Faktoren der Geschichte, diese bei der ihres Sinnes den Vorrang hat. Geschichtsphilosophisch durchgebildet ist bedeutsamerweise nur jene Richtung, in Montesquieu und der von ihm ausgehenden Literatur, während diese in der Popularphilosophie und empirischen Geschichtsschreibung ein breites, aber ziemlich dürftiges Dasein führt. Eine Vereinigung beider Elemente in größerem Wurf versuchten zuerst, fast gleichzeitig und unabhängig voneinander, Herder dadurch, daß er den mechanistischen usw. Elementen die Frage nach dem Sinn der Geschichte unterwarf, während umgekehrt Kant die Faktoren der Geschichte teleologisch zu bestimmen strebte. Beide Versuche bewiesen die Unmöglichkeit einer solch einseitigen Lösung, aber die Art der beiderseitigen Unzulänglichkeit war in, für die historische Weiterentwicklung äußerst wichtiger Art charakteristisch verschieden. In Herders phantasievoller, überzeugender Darlegung waren die Gegensätze in oberflächlicher, aber für den historischen Eindruck völlig genügender Weise verhüllt, in Kants knapper, scharfer Darstellung trat der springende Punkt deutlich hervor, wurde aber zugleich im Zusammenhang des kritischen Systems der Weg zur Lösung gewiesen. Daher wurden die einzelnen Errungenschaften Herders, zumal viele von ihnen auf der durch Montesquieu gewonnenen Grundlage ruhten, bald zum selbstverständlichen, unverlierbaren Besitztum des historischen Bewußtseins, während die begriffliche Fortbildung der Geschichtsphilosophie in der durch Kant gewiesenen Richtung erfolgte.

Das bedeutsame Moment der Herderschen Geschichtsphilosophie liegt in dem von ihm an die Spitze gestellten Begriff des Organismus, der, durch die in ihm liegende Vereinigung von Individualismus und Universalismus hindurch, die Gegensatzpaare der pragmatischen Geschichtsphilosophie zu versöhnen strebte. Im Begriffe des Organismus wurde der bisherige anthropologische Individualismus überwunden zugunsten einer Auffassung, die das Faktitivum der Geschichte statt in den Einzelnen, den Menschen und seine Bestimmtheit, wie es noch bei Montesquieu durchgeschimmert hatte, höher greifend in das Individuum im weiteren Sinne, den Organismus, legte und nun dadurch zugleich die Möglichkeit fand, in diesem, statt in einem System von Vernunftsätzen, den Zweck der Weltgeschichte zu sehen. Und weiter konnte der Organismus, dessen Entwicklung in sich geschlossen, mechanistisch[1]), determiniert erfolgte, als Zweck der Geschichte als von transszendenten Prinzipien bestimmt, vernünftig an sich und frei erscheinen, ohne daß diesen Bestimmungen auf die Auffassung des empirischen Geschichtlichen Einfluß eingeräumt zu werden brauchte. Vielmehr wurde dadurch, daß der Sinn der Geschichte, statt in ein begriffliches Endziel, in ihre Faktoren, die Organismen verlegt wurde, dem bisherigen Pragmatismus die philosophische Grundlage entzogen: der wichtigste geschichtsmethodologische Fortschritt, der im 18. Jahrhundert erreicht wurde, vollzog sich, ganz im Sinne unserer einleitenden Ausführungen, begrifflich-philosophisch nur als Konsequenz einer Wendung der Geschichtsmetaphysik.

Diese organische Auffassung der Geschichte, die noch die geschichtliche Spekulation der Gegenwart überwiegend beherrscht, leidet bei all ihren Vorzügen an einem doppelten Mangel: sie läßt das systematische Verhältnis der Organismen zu einander unbestimmt und vernachlässigt die Kontinuität der historischen Entwicklung. Für den wenig systematisch veranlagten Herder tritt jener Mangel subjektiv stark zurück, wird aber eben dadurch objektiv um so wesentlicher, da er ihn unbedenklich als Vehikel zur Überwindung des zweiten, der Schwierigkeit einer Darstellung der Kontinuität der historischen Gesamtentwicklung trotz der Immanenz der Ent-

---

[1]) Der begriffliche Gegensatz des Mechanischen und Organischen wurde erst durch Kant festgelegt.

wicklung in den Organismen, verwertet. Während es nämlich in der Konsequenz der zunächst entwickelten Ansichten gelegen hätte, jeden Organismus als unbegreiflich und frei zu betrachten und nun entweder, in den Bahnen der alten metaphysischen Geschichtsphilosophie fortschreitend, mit dieser Unbegreiflichkeit Ernst zu machen und einen geschichtsmetaphysischen Okkasionalismus durchzuführen, oder aber die Unbegreiflichkeit als metaphysischen Rest stehen zu lassen und die Geschichte immanent-mechanistisch aufzubauen, versuchte Herder beide Wege zu vereinigen und einmal, seinem Spinozismus entsprechend, vollständig die innere Entwicklung aller und teilweise wenigstens die Entstehung der übergeordneten Organismen mechanisch aufzufassen, anderseits aber, sobald sich der einzigartige Charakter jedes Einzelmenschen und im übergeordneten Organismus der diesen schaffenden Genies oder auch des Organismus selbst, zu lebhaft ins Bewußtsein drängte, ihn aus einem transszendenten Prinzip zu erklären. Der Herdersche Versuch einer Organisierung der Geschichte, ausgezeichnet befähigt, im Organismus selbst die Mängel der bisherigen Geschichtsphilosophie zu überwinden, erwies sich als unzureichend, die systematische und kausale Verbindung der Organismen untereinander zu erklären. Die im Begriffe des Organismus als Individuums liegende unbegreifliche Freiheit schien ein Verstehen der Geschichte um so unmöglicher zu machen, je mehr die Bedeutung des Organismus in der Geschichte betont wurde. Es ist zu beachten, wie abermals der metaphysische Lösungsversuch ein erkenntnistheoretisches Problem hervortrieb.

Kant hat den Begriff des Organismus wohl theoretisch durchgearbeitet, aber ihn nicht für die Geschichtsphilosophie direkt fruchtbar zu machen gewußt, weil er ihn einmal nicht auf Herders übergeordnete Organismen anwandte, anderseits nicht die sinnliche und sittliche Seite des Menschen als organisch verbunden auffaßte. Daher vereinfachte sich für ihn die Unbegreiflichkeit der Individualität in den strikten Gegensatz zwischen der Freiheit des Einzelnen und der Bestimmtheit der Gesamtheit und wurde zugleich durch die Trennung innerhalb der menschlichen Individualität die Möglichkeit geboten, diesen Gegensatz zu überwinden. Die dualistische Betrachtungsweise, die Kant von der Erkenntnistheorie auf die Metaphysik übertrug, gestattete ihm, den für Herders Monismus unüberbrückbaren Gegensatz zwischen immanenter Freiheit und normativer Teleologie dadurch zu

überwinden, daß er die Irrationalität der Freiheit wie der Teleologie unter dem gemeinsamen Begriff des Normativen dem Mechanismus der empirischen Welt gegenüberstellte. Seine Geschichtsphilosophie gewann damit, daß er die Freiheit des Einzelnen seinem intelligibeln Charakter, die Bestimmtheit des Ganzen der transszendenten Zwecksetzung, jene der fordernden, diese der erfüllten Normation unterordnete, und den mechanischen Ablauf als von dieser bedingt und in letzter Linie unwesentlich hinstellte, ihren festen Platz zwischen Ethik und Teleologie im kritischen System und wurde dessen Wandlungen passiv folgend mitgenommen.

Die Verkehrung der regulativ gemeinten Gedanken Kants ins Konstitutive, das Neuaufleben der Metaphysik und des Rationalismus, die man, wieder ganz im groben, als charakteristisch für die nachkantische Philosophie ansehen kann, verschärfte die eben hervorgehobene — tatsächliche, keineswegs prinzipielle — Vernachlässigung des empirisch-mechanischen Elements in der Geschichte nicht nur dadurch, daß sie jetzt zum alleingültigen Prinzip der Geschichtsschreibung erhoben wurde, sondern mehr noch durch den sorgfältigen Ausbau, den die spekulative Geschichtsphilosophie, schroff einseitig bei Fichte, maßvoller, aber prinzipiell noch weitgehender bei Hegel erfuhr.

Diese Eigenart der Geschichtsphilosophie Hegels ist ungemein charakteristisch für die Art, wie die Mangelhaftigkeit und Einseitigkeit der spekulativen Geschichtsauffassung den Zeitgenossen zum Bewußtsein kam. Daß es berechtigt sei, nicht nur die Resultate, sondern auch die Faktoren der Geschichte als im Transszendenten liegend zu fassen, wurde in den damaligen philosophisch maßgebenden Kreisen, wenigstens in Deutschland, kaum irgendwo ernsthaft bestritten. Bedenken erregen konnte nur die Verdrängung der geschichtlichen durch die philosophische Methode, Bedenken, die, bei Hegel deutlich, aber auch bei Schiller und Humboldt, nicht einmal so sehr auch nur aus dem Mißtrauen gegen die Resultate der augenblicklichen Spekulation, als aus dem instinktiven „Wirklichkeitssinn“ des empirisch veranlagten Historikers hervorgingen. Das metaphysische Problem verwandelte sich unter den Händen der Historiker in ein methodologisches.

Einigermaßen, wenigstens dem psychologischen Ursprung nach, ist das gleiche der Fall bei der Erkenntnis eines anderen Mangels der

kantischen Geschichtsphilosophie, der freilich auch philosophisch betrachtet sogleich scharf auffiel. Herder hatte das Individuum geschichtsphilosophisch sichergestellt, aber das Verhältnis der Individuen zueinander nicht begreiflich machen können. Kant dagegen hatte mit Hilfe seiner Erkenntnistheorie die Freiheit des Individuums in die Welt der Dinge an sich gewiesen und, da der intelligible Charakter nicht handelt[2]), die prinzipielle Unbegreiflichkeit der Einzelglieder der Kausalitätskette in der Erscheinung aufgehoben. Was an empirischer Freiheit des Einzelnen noch übrig blieb, wurde mit Hilfe der so gewonnenen Kausalitätskette unter die teleologisch bestimmte Gesamtentwicklung gebeugt. Der gleichen Scheidung des empirischen und intelligiblen Charakters fiel auch, in echt rationalistischer Weise, die von Herder gewonnene Stellung des empirischen, historischen Menschen als Selbstzweck zum Opfer: als Faktor wie als Ziel der Geschichte wurde der Einzelmensch, und mehr noch der ihm übergeordnete Organismus, eliminiert.

Da die spekulative Geschichtsphilosophie, Fichte und Hegel, das wesentliche am Verlauf der Geschichte selbst lediglich ins Transszendente verlegte, statt wie Kant diesen nur transszendent bestimmt in der Erscheinung erfolgen zu lassen, aber nun das Transszendente vom Subjekt aus begriff, fiel für sie wohl auch die Unbegreiflichkeit des, nämlich des transszendenten Individuums fort, aber nicht dieses selbst. Vielmehr mußte auch das historische Individuum als Selbstzweck, d. h. als notwendiges Glied nicht nur der mechanischen, sondern auch der teleologischen Entwicklung begriffen werden. In diesen metaphysischen Zusammenhang wurde auch der höhere Organismus Herders aufgenommen. Aber dieser Fortschritt über Kant hinaus machte nur deutlicher, daß die scheinbar geglückte Verbindung des Herderschen Individualismus mit Kants Entwicklungskette aus dem Metaphysischen nicht ins Empirische zu übertragen war. Eine Verwertung der metaphysischen Errungenschaften für die empirische Geschichte konnte auch hier nur auf methodologischem Wege geschehen.

Die Problemstellung ist also folgende: Herder bot prinzipiell den Individualismus und den Mechanismus, durchgeführt wenigstens innerhalb des höheren Individuums, Kant bot den Mechanismus und

---

[2]) Kr. d. r. V. 567.

die Teleologie, die spekulative Philosophie diese und den Individualismus, aber beide nur im Metaphysischen.

Die Vereinigung dieser Elemente erfolgte nun bei Wilhelm v. Humboldt dadurch, daß er auf erkenntnistheoretisch-methodologischer Grundlage Herders Individualismus und Kants durchgängigen Mechanismus im Empirischen zu vereinigen strebte und den, im Sinne der spekulativen Philosophie als notwendig erachteten metaphysischen Überbau Kant und Herder zugleich möglichst anzugliedern suchte. Die Grundlage für den philosophischen Teil von Humboldts Aufgabe bildete der ähnliche Versuch Schellings, die für den methodologischen die Entwicklung des klassischen Humanismus und zwar da, wo sie, bei Schiller und Schelling, im Übergang zur Romantik begriffen war.

Wenn es richtig ist, daß die moderne Weltanschauung auf dem Subjekt basiert, so folgt zugleich, daß der Subjektivismus zur Weltanschauung nur werden konnte, wo es gelang, das Objekt in seiner ganzen Breite und Fülle dem Subjekt unterzuordnen. Kant hatte wohl die subjektive Seite der Methode der Erkenntnis begründet, aber zu einer Methodologie des Objekts als dem notwendigen Gegenstück in einer subjektiven Weltanschauung kaum Ansätze geschaffen, und die an sich glänzende Verbindung zwischen Subjekt und Objekt die Fichte und, allseitiger noch, Hegel schufen, konnte, da ihr Objekt im Metaphysischen lag, keine volle Befriedigung gewähren. Die Begründung der objektiven Seite der subjektiven Weltanschauung geschah vielmehr von dem, zunächst erkenntnistheoretisch noch unbeeinflußten, lediglich als Weltanschauung gedachten Subjektivismus der klassischen Periode aus. Der Sinn für Wirklichkeit, der dieser, im Gegensatz und zur Ergänzung des vorangegangenen begriffsrationalistischen Individualismus eigen war, und der sich zuerst in dem Interesse für das Individuum als Objekt, für die Psychologie, dann für die Natur als Objekt, für die Naturwissenschaft aussprach, wurde, sobald er sich auf sich selbst besann, zur Methodik. Und eine solche Selbstbesinnung konnte nicht ausbleiben, sobald klar wurde, daß, nachdem Kant den Subjektivismus aus dem Gebiet der Weltanschauung in das der Philosophie gezogen hatte, es nicht mehr angängig war, das Objekt der Philosophie zu entrücken und in alter Weise unbesehen hinzunehmen. Die Begründung der Erkenntnis.

die Kant für das Objekt im ganzen vorgenommen hatte, versuchten für das Objekt im einzelnen Goethe und Schiller in einzelnen Wendungen, in systematischer Weise aber Schelling.

Es genügt hier, darauf hinzudeuten, daß und wie für Schelling Natur und Geist, das was außer dem Bewußtsein und das, was in dem Bewußtsein gesetzt ist, im wesentlichen dasselbe sind. Eine metaphysische Lösung, deren methodologischer Wert nicht in ihrer erkenntnistheoretischen Beziehung auf das Objekt als Ganzes, sondern darin lag, daß sie die Möglichkeit bot, das einzelne Objekt zu erfassen. Die in ihr liegende Vereinigung von Empirie und Metaphysik befriedigte gleichmäßig das subjektive wie das objektive Bedürfnis der klassischen Subjektivisten.

Scheinbar noch mehr rein methodologisch bedeutsam ist die Art, wie Schelling die Erkenntnis sich vollziehen ließ: durch die künstlerische Anschauung. Und doch ist hier der Punkt, wo die metaphysische Grundanschauung des Philosophen ihrer methodologischen Verwertung eine scharf erkennbare Schranke setzte. Die künstlerische Anschauung kann ihrem Wesen nach nur direkt auf ein Einzelnes, Ganzes gehen und dieses in seiner Ganzheit und von dort aus in seinen Teilen erfassen, versagt aber, wo es gilt, vom Einzelnen aus das übergeordnete Ganze zu begreifen. Daher vermag auch die vollendete künstlerische Anschauung der Naturwissenschaft, der das Einzelne nur Material ist, wohl zu dienen, aber nicht zu genügen. Diese Unmöglichkeit hatte schon Kant empfunden, der in der Kritik der Urteilskraft der Schellingschen Spekulation den Weg wies: Die reflektierende Urteilskraft kann keine Erkenntnis liefern, weil sie ihre Gesetze erzeugt, statt sie aus dem Bewußtsein überhaupt und damit aus der Natur zu nehmen. Für Schelling, der nach Analogie des kantischen Verhältnisses zwischen Natur und Bewußtsein überhaupt das einzelne Naturobjekt und den einzelnen Bewußtseinsakt gleichsetzte, fiel diese Unzulänglichkeit der Urteilskraft weg, und zwar schritt er über deren allgemeinen Sinn gleich so energisch zu ihren besonderen Ausprägungen, der ästhetischen und der teleologischen Urteilskraft vor, daß die in seiner metaphysischen Grundposition gelegene Möglichkeit einer empirischen Naturwissenschaft gänzlich unbeachtet blieb. Der Grund hierfür liegt in zwei weiteren, unabhängig hiervon schon feststehenden Positionen der Schellingschen Metaphysik. Einmal ist sein Interesse philosophisch, nicht

empirisch, und damit ist in der damaligen Situation die teleologische Grundüberzeugung gegeben. Zugleich aber ist damit ausgesprochen, daß in den teleologischen Bestandteilen seiner Geschichts- und, in etwas anderem Sinne, auch seiner Naturphilosophie, die er mit andern teilt und die einer absterbenden Richtung der philosophischen Entwicklung angehören, seine historische Bedeutung nicht liegt. Dagegen bot, wie schon erwähnt, sein Ausbau der Lehre von der ästhetischen Anschauung die Möglichkeit zur Entwicklung einer an der Wirklichkeit haftenden Geschichtsmethodologie, und dessen Ursache liegt in seiner Theorie des Individuums, die ihrerseits auch direkt für die Geschichte fruchtbar geworden ist.

Kant hatte den Begriff des Organismus, der bei Herder wesentlich kausale Bedeutung hatte, teleologisch verankert, ihn aber im Zusammenhang der Gedanken der Kritik der Urteilskraft nicht auf die Geschichte anwenden können. Noch schärfer trat diese, aus der Problemstellung der Kritik hervorgehende Beschränkung, zugleich aber auch die fruchtbare Ineinssetzung der kausalen und der teleologischen Gedankenreihe in der scharfen Formulierung hervor, die Kant dem für die Zeitauffassung so wichtigen Begriff des Genies gab: Der ästhetischen Urteilskraft fehlte selbst die der teleologischen eigene Beziehung auf das Empirische. Für Schelling dagegen, dem die allgemeine Unfähigkeit der Urteilskraft, Erkenntnis zu schaffen, nicht galt, war in seiner Position der speziellen ästhetischen Urteilskraft als eines Faktors der Erkenntnis die Möglichkeit gegeben, die von Kant präzisierten Begriffe, den des Genies als das Subjekt und den des Organismus als das Objekt der ästhetischen Anschauung zur Erkenntnis der Wirklichkeit zu verwerten. Und umgekehrt trieb die Verbindung, in die Schelling diese Begriffe bei Herder mit der Geschichte gesetzt fand, dazu, die in seiner Kantinterpretation gegebene Möglichkeit zu benutzen und sie auch in ihrer Beziehung zur ästhetischen Anschauung für die Geschichtserkenntnis zu verwerten. Herder hatte gezeigt, daß der Sinn der Geschichte, die historische Wirklichkeit, im Individuum im weitern Sinne liege. Schelling übernahm diese Anschauung und machte das Individuum begreiflich, objektiv dadurch, daß er zum Objekt der Erkenntnis die mit dem empirischen Individuum identische Idee machte, methodologisch dadurch, daß er lehrte, die Idee in künstlerischer Anschauung zu erfassen. Der metaphysische Umschwung von der Erfassung der histo-

rischen Wesenheit im Allgemeinen zu der im Besonderen rief wieder einen methodologischen hervor; Mittel der historischen Erkenntnis wurde statt oder doch neben der Vernunft die Phantasie. Zugleich wurde, wenigstens im Prinzip, der bei Kant neu belebte Pragmatismus wieder aufgehoben.

Es ist für Schelling charakteristisch, daß er, gerade in den uns hier interessierenden Punkten, häufig lediglich in kantischer Form Gedanken der von Herder ausgehenden Entwicklung aussprach, die Philosophie Kants nur benutzte, um sie unwirksam zu machen. Man kann die entsprechenden Züge der Humboldtschen Geschichtsphilosophie meist statt aus Schelling auch aus Andeutungen und Signaturen bei Goethe oder Schiller herleiten. Trotzdem ist es, namentlich da in Kittels umfassender Arbeit[3]) diese Seite der Dinge völlig vernachlässigt worden war, höchst verdienstlich, daß Spranger[4]) auf die Beziehungen Humboldts zu Schelling energisch, wenn auch einseitig und trotzdem nicht ganz erschöpfend hingewiesen hat. Einmal weil es schon methodisch fördersamer ist, in philosophiegeschichtlichen Untersuchungen die philosophische als die kulturelle Kette möglichst lückenlos darzustellen. Denn die kulturelle Abhängigkeit vom Zeitgeist ist begrifflich meist nur festzulegen durch Rekurs auf die Faktoren, die vor dem Schnittpunkt der auf die Zeitgenossen wirkenden direkten Einflüsse liegen. Wird dieser Rekurs nicht unternommen, so erhalten wir eine umständliche Schilderung, vermischt mit Momenten individualpsychologischen Charakters, die aber selbst im Sinne Lamprechts für die Geschichte einer bestimmten Wissenschaft nicht allein fördernd sein dürfte, und keine eigentliche Geschichte. So ist in unserm Falle die Abhängigkeit Humboldts von Goethe und Schiller, wie übrigens auch Kittel nicht verkennt, höchstens zufällig, während sie begrifflich als Abhängigkeit zunächst von Herder, psychologisch als hervorgegangen aus der gleichen seelischen Grunddisposition und der gleichen Fülle von Eindrücken gedeutet werden müßte. Daher glaube

---

[3]) Kittel, O. Wilhelm von Humboldts geschichtliche Weltanschauung. Leipziger Studien VII. 3. Leipzig 1901.

[4]) Spranger, E. W. von Humboldts Rede „Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers“ und die Schellingsche Philosophie. Hist. Ztschr. 100.

ich, für diese Seite der Begründung von Humboldts Geschichtsphilosophie von einer Reproduktion der Resultate Kittels absehen zu dürfen.

Es empfiehlt sich noch mehr, die Linie der begrifflichen Entwicklung, wie ihr letztes Glied durch Schelling repräsentiert ist, besonders scharf durchzuführen, weil nur so das Grundthema der Humboldtschen Geschichtsphilosophie, die Vereinigung kantischer und herderscher Gesichtspunkte, klar erkannt werden kann. Schellings erster und als solcher höchst verdienstlicher Versuch einer solchen Vereinigung hatte die Geschichtsphilosophie mehr angeregt, als selbst befördert. Nicht so sehr, weil seine Philosophie in ihrem innersten Kern von der kantischen Reform wenig berührt worden war, — das war ein philosophischer Mangel, der aber, wie schon auseinandergesetzt, der Entwicklung der Geschichtsphilosophie zunächst nur nützlich war. Vielmehr wirkte für diese umgekehrt verhängnisvoll, daß Schelling in der Frage des durchgängigen Mechanismus des Geschichtsverlaufs e i n e r Seite der kantischen Deduktionen zu sehr folgte und dadurch noch hinter Herder zurückblieb. Die in seiner Philosophie steckende Möglichkeit einer empirischen Geschichtsbetrachtung hat er, vor allem teleologisch-deduktiv interessiert, unbeachtet gelassen, ohne doch Kants feinsinniger Ineinssetzung der mechanischen und der teleologischen Bestimmung des Geschichtsverlaufs Einfluß zu verstatten. Verschärft wurde diese seine deduktive Richtung noch dadurch, daß er den Herderschen Begriff des Organismus mit Kant teleologisch ausbaute und zudem die Reihe der Organismen nach dem Maße ihrer Vollkommenheit systematisch-teleologisch anordnete. Damit wurde freilich nicht nur die Herdersche Inkonsequenz in der Verbindung von Mechanismus und Teleologie zugunsten einer durchgängigen Teleologie überwunden, sondern auch ein empirisch brauchbares Prinzip einer Verbindung der Organismen unter einander geschaffen, aber zugleich die Grundlage aller Geschichte, die Entwicklung aufgegeben. Man kann den Schellingschen Typus der Geschichtsphilosophie dahin charakterisieren, daß er bot: die Möglichkeit einer mechanischen Geschichtsauffassung auf erkenntnistheoretischer Grundlage, und eine empirisch brauchbare, aber unhistorische Verbindung von Individualismus und Teleologie.

Auf der breiten Grundlage aller dieser Spekulationen setzte nun Humboldt ein. Er zuerst schied bewußt das, dem Stande der Wissen-

schaft gemäß, Wertvolle aus den in verschiedener Art einseitigen geschichtsphilosophischen Konstruktionen seiner Vorgänger aus und suchte es zu einer umfassenden Einheit zu verbinden. Ein dreifaches System von Möglichkeiten ließ seinen Versuch gelingen: die Übertragung der erkenntnistheoretischen Errungenschaften Kants auf die Geschichtsphilosophie brachten dieser einen neuen Ausgangspunkt, vom Subjekt statt vom Objekt, von der Geschichtsbetrachtung statt von der Geschichte selbst, und damit ein neues Prinzip zur Lösung der geschichtsphilosophischen Frage. Schellings Elimination der Erkenntnistheorie gab dann weiter die Möglichkeit an die Hand, statt zu direkt geschichtserkenntnistheoretischen Untersuchungen, das neue Prinzip zu der einstweilen wichtigern und leichter zu fördernden Aufgabe einer Begründung der Geschichtsmethodologie zu verwenden. Und daß endlich Humboldt diese Aufgabe löste, das beruht auf der, auch bei Goethe, Schiller, Novalis, Schlegel, Ritter und vielen andern bemerkbaren Selbstbesinnung des geborenen Empirikers — im weitesten Sinne — die das philosophische Zeitalter subjektiv bewirkte. Nur daß bei Humboldt das philosophische und das empirische Interesse unvermittelter nebeneinander lagen, schärfer in Konflikt gerieten, und dadurch das Bedürfnis der Selbstbesinnung bei ihm energischer, quälender, oft auch lähmender zur Geltung kam als bei den andern. So erlebte er die methodologischen Probleme, zu denen damals die Geschichtsphilosophie trieb, weit stärker in sich als Schiller, der in jener Äußerung, die Humboldt Goethe mitteilte[5]), und für die Öffentlichkeit in seiner akademischen Antrittsvorlesung zuerst bewußt auf sie hingedeutet hatte, und fand zugleich dank seiner umfassenden philosophischen wie empirischen Anlage und Bildung den Weg zu ihrer Lösung.

Freilich hat auch seine philosophische wie seine empirische, spezieller seine historische Bildung Schranken, welche die von ihm gegebene Lösung des geschichtsmethodologischen Problems in ihrer Besonderheit und Einseitigkeit bestimmen. Auf seine philosophische Bedingtheit ist schon so oft und eindringlich hingewiesen worden, daß es überflüssig erscheint, darüber viel hinzuzufügen. Es handelt sich hier um grundlegende Probleme der Philosophie und Geschichts-

---

[5]) Bratranek. Briefwechsel zwischen Goethe und den Gebrüdern von Humboldt. Leipzig 1876. S. 270.

philosophie, für die eine endgültige Lösung fehlt, und die im Rahmen einer Monographie doch nur soweit berücksichtigt werden könnten, daß Humboldts Stellungnahme dem Schema der Ansichten seines Beurteilers unterworfen wird, wie es Lamprecht[6]), Kittel und Goldfriedrich[7]) und anderseits Förster[8]), Erhardt[9]), Fester[10]) und einigermaßen auch Spranger[11]) ausgiebig getan haben. Eine abermalige Erneuerung dieses Verfahrens ist um so weniger nötig, als ziemlich feststehen dürfte[12]), daß eine wesentlich andere Stellung zu den philosophischen Problemen abseits von der Fichte-Hegelschen Schule damals für einen Geschichtsphilosophen kaum möglich oder doch historisch wenig fördernd gewesen wäre.

Anders steht es mit der Bedingtheit von Humboldts historischer Auffassungsart. Sein Interesse am Geschichtlichen ist einmal Interesse am Objekt, insofern es Produkt und Ausdrucksform des menschlichen Geistes ist[13]), dann an der Verschiedenheit des Objekts und endlich an einer eigentümlichen Art von Unterordnung des Objekts unter einen Oberbegriff, nämlich an der Stellung des Objekts zu seinem Ideal. Für die beiden letzten Punkte ist charakteristisch die Art, wie Humboldt, ganz unabhängig von der Theorie, historische oder auch sonstige empirische Themata anfaßt. Sein lebendiges Interesse an jeder Einzelerscheinung treibt ihn von jeher, diese in ihrer Ganzheit zu erfassen und mit andern, verwandten in Vergleich zu stellen. So hat er in seiner Jugend die Nationen, Griechen, Römer, Deutsche, die übrigen modernen Völker[14]), so Goethe und Schiller[15]), die Personen

---

[6]) Lamprecht, K. Individualität, Idee und sozialpsychische Kraft in der Geschichte. Jahrb. f. Nat.-Ök. und Stat. 3. F. XIII 1897.

[7]) Goldfriedrich, J., Die historische Ideenlehre in Deutschland, Berlin 1902.

[8]) Einleitung zu seiner Ausgabe von Humboldts Abhandlungen über Geschichte und Politik. Berlin 1869.

[9]) Erhardt, L., Wilhelm von Humboldts Abhandlung: Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers. Hist. Zschr. 55.

[10]) Fester, R., Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1890.

[11]) Spranger, E., W. von Humboldt und die Humanitätsidee. Berlin 1908.

[12]) Der Nachweis hierfür ist bei Kittel gerade wegen der Naivetät, mit der die „Faustentwicklung" Humboldts durchgeführt wird, besonders zwingend.

[13]) Vgl. etwa Werke III 32, 290. Briefe an eine Freundin Br. I, 8 I 44, II 30.

[14]) Siehe die bei Kittel 76—79 zusammengetragenen Stellen.

[15]) Siehe besonders Briefwechsel zwischen Schiller und Humboldt Br. 31.

seiner Umgebung[16]) in ihrer Besonderheit zu erfassen und gegen einander abzugrenzen versucht, so hat er später, bei seinen Versuchen zur Geschichte des Altertums[17]) immer wieder Vergleiche mit der Modernen eingeflochten, so schließlich seine Sprachphilosophie auf triebhafter Freude an der Erkenntnis der Verschiedenheit der einzelnen Sprachen aufgebaut[18]).

Und ferner: durch Humboldts ganze schriftstellerische Tätigkeit geht das Bestreben, das empirische Problem, das ihn anregt, als Spezialfall oder auch als Verkörperung eines Ideals zu betrachten. So, in verschiedener Gestalt, in den „Ideen über Staatsverfassung, durch die neueste französische Konstitution veranlaßt," in den Plänen zu einer Schrift über den Geist des 18. Jahrhunderts, in der Schrift über Goethes Hermann und Dorothea, in manchen seiner politischen Denkschriften und schließlich im Kawiwerk[19]). Besonders interessant sind hier die rein historischen Versuche „Latium und Hellas" und „Geschichte des Verfalls und Untergangs der griechischen Freistaaten." Zunächst schon ihres objektiven Gehalts wegen. Nirgends wird es so deutlich, wie Humboldt nicht nur in der allgemeinen Anlage seiner Arbeit, sondern selbst in ihrer speziellen Ausführung, etwa bei der Betrachtung der griechischen Kunst, Dichtung, Religion und Kultur[20]), sofort vom Speziellen zum Allgemeinen übergleitet, und dann, bewußt und methodisch, das Spezielle wieder auf dieses bezieht. Die geschichtliche Betrachtungsweise kommt in diesen historischen Abhandlungen nur zufällig erläuternd zu ihrem Recht, wird sogar, wo sie sich unwillkürlich aufdrängt, bewußt gemieden[21]). Humboldt faßt zunächst und vor allen Dingen sein ganzes Thema ins Auge, erfaßt es als Ganzes[22]) führt es auf sein Ideal zurück[23]), und zerlegt es von dort aus, immer

---

[16]) Briefe an eine Freundin I 44.

[17]) Siehe Werke, hrsg. v. A. Leitzmann. Berlin 1904f. III, 136—170 u. 171—218.

[18]) Vgl. besonders die Abh. „Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus", die Einleitung in das Kaviwerk.

[19]) Über das Verhältnis des Allgemeinen und Besondern in Humboldts schriftstellerischer Tätigkeit vgl. Haym, R. W. von Humboldt, Berlin 1856. S. 142.

[20]) Siehe III 142 f., 147 f., 151 f., 157 f.

[21]) Charakteristisch hierfür die Änderungen III 146.

[22]) Siehe die Einleitung zu beiden Werken III 136—138 und 180—184.

[23]) III 138—141 u. 188—218.

weiter spezialisierend, in seine Teile. Die Analogie dieses Verfahrens mit der oben entwickelten künstlerischen Anschauung Schellings ist unverkennbar. Und sie ist nicht zufällig. In den gleichen Abhandlungen, in denen Humboldt als Historiker das seiner Eigenart passende methodische Verfahren, da er es philosophisch gerechtfertigt gefunden hat, zum ersten Mal bewußt praktisch anwendet, zieht er als Philosoph auf der neu gewonnenen Basis von Schellings Ideenlehre seine eigenen zerstreuten, mehr geahnten als durchdachten philosophischen Überzeugungen zu einer Einheit zusammen.

Es ist nun ungemein bezeichnend für Humboldts leichte, anscheinend systemlose, künstlerische Art der Synthese, die vom einzeln gewonnenen Material aus instinktiv zum Zusammenhang kommt und erst von diesem aus den begrifflichen Gang der Gedankenentwicklung bestimmen läßt, — eine Weise des Verfahrens, die auf seine Theorie der Methode stark eingewirkt hat, — daß diese philosophischen Erörterungen und Errungenschaften zur Geschichte zunächst nur in sehr losen Beziehungen stehen. Ihr Gedankengang [24]) braucht hier nur kurz dargestellt zu werden und ebenso darf ich nur hinweisen auf die Vereinigung Kantscher, Herderscher und Schellingscher Gedanken mit solchen Schillers und Humboldts selbst — diese das Gerüst, jene das Material der wissenschaftlichen Ausführung bildend — die hier vorliegt.

Jedes Individuum — im weitesten Sinne — ist Ausdruck einer bestimmten, einzigartigen Idee, daher immer neu und unbegreiflich. Die Idee stellt sich in der Wirklichkeit nicht unbedingt in e i n e r, sondern auch in einer Vielheit von Erscheinungen dar und ist dann logisch gesprochen für diese der Gattungsbegriff, psychologisch gesprochen das Ideal. Dieses ist daher nicht dem einzelnen, untergeordneten Individuum, sondern nur der Gesamtheit erreichbar — aber nur dadurch, das unter dem untergeordneten Individuum wieder andere stehen, für die dieses das Ideal ist, das als Bedingung des höheren erreicht werden muß. Das fruchtbare Beispiel hierfür ist der Gegensatz der Geschlechter. So ist schließlich das Individuum im engern

---

[24]) Siehe namentlich III 138—140, 141—192, 194, 198—199, 165, 203—211.

Sinne, der Einzelmensch, Einzelfall einer Menge von übergeordneten Begriffen, zu deren Darstellung als Ideen, oder von seinem Standpunkt aus als Idealen — des Geschlechtes, des Volkes, der Rasse, des Berufs, der Menschheit — er beiträgt, aber er ist gleichzeitig das Ideal für sich selbst in seinen Betätigungen. So steht etwa vor dem Jüngling, dem Mann, dem Greis als Ideal einmal die Verkörperung des betreffenden Lebensalters, anderseits die Idee seiner eigenen Persönlichkeit, die in einem Lebensalter nicht erfüllt werden kann. Indem nämlich die Idee in die Erscheinung übertritt, wird sie an die Formen der Erscheinungswelt gebunden. In der Zeit vermag sich die Idee nur durch Tätigkeit, als Kraft zu äußern, die der Tätigkeit ihre Richtung gibt. So wird die Idee, um in die Wirklichkeit bestimmend eingreifen zu können, zum Trieb, zur Sehnsucht, die das Leben unbewußt erfüllt und leitet. Je mehr in einem Menschen der Trieb, die Idee seiner selbst, mit dem, die des höheren Organismus darzustellen, verschmolzen ist, desto vollkommener ist der Mensch, er wird einzeln zur Gattung[25]), zum Typ, ohne seine Individualität zu verlieren. Seine Idee ist, ganz oder teilweise, Ideal nicht nur für ihn, sondern auch für andere, weil sie mit einer höheren Idee identisch ist. Das Gleiche gilt für jede Idee, die Individuum nicht nur im Begriff, sondern auch in der Wirklichkeit ist, also in erster Linie für das Volk. Ein solcher Charakter heißt idealisch, da in ihm, für den Betrachter, der Anteil des Idealen den des Natürlichen überwiegt. Der höchste idealische Charakter ist daher der, der „die Menschheit" in einem einzelnen Fall darstellt[26]). Denn in ihm ist die höchste Idee unmittelbar an die geringstmögliche Realität geknüpft.

Dies gibt den Weg an, wie die Idee in der Erscheinung erkannt wird. Der Grundtrieb der Individualität erzeugt in der physischen Welt den Organismus, in der moralischen — im empirischen Bewußtsein, wie wir auch sagen könnten — die geistige Individualität, in der ästhetischen das Kunstwerk[27]). Während aber in Organismus und geistiger Individualität die Idee unmittelbar dargestellt wird, hebt der Mensch im Kunstwerk aus dem Gewirre der Realität sich möglichst empor, schafft eine möglichst große Spannung zwischen

---

[25]) III 208.
[26]) III 205.
[27]) III 204.

der Realität, die er darstellen will und dem Mittel, wodurch er sie darstellt, um den Schritt von dort zur Idee, den Übergang vom Endlichen zum Unendlichen [28]) möglichst leicht zu machen: er reflektiert im Endlichen auf die Formen, die vom Sinnlichen nur wenig an sich haben und mit den Ideen in augenscheinlicher Verwandtschaft stehen [29]), die, wie etwa die geometrischen Gebilde, unendlich variabel sind und doch, ohne an der Beschränktheit irdischer Bestimmtheit zu leiden, ihr Charakteristikum in dem besitzen, was ihnen gemeinsam ist. In ihnen besitzt der Mensch das Bindeglied zwischen der Erscheinung und der Idee; die künstlerische Anschauung, die das empirische Individuum in seiner Form auffaßt, ist das einzige Mittel, die Form der Individualität zu ahnen und als Idee darzustellen — wie Humboldt mit kritischer Zurückhaltung sagt [30]). Wirklichkeit und Idee sind nur Ausdrucksformen einer über ihnen stehenden absoluten Individualität.

In alledem ist vom Historischen wenig die Rede, so fruchtbar auch diese Spekulationen, im ganzen sowohl wie im einzelnen, für Humboldts spätere Geschichtsauffassung geworden sind. Weit mehr, als er damals selbst ahnte. Gegen Ende des Fragments über den Verfall der griechischen Freistaaten beantwortet Humboldt die Frage nach dem Wert seiner Lösung des Individualitätsproblems für die Geschichte dahin, daß sie ihm dienen sollte, einmal die Griechen als Spezialfall der Individualität zu erfassen, und dann, das Maß der Verkörperung des Humanitätsideals in den Nationen, die als stetig sich steigernd angenommen wird, durch Vergleichung zu erkennen. Diese extrem individualistische, unhistorische Ansicht, die nach Herder-Schelling keine Entwicklung, sondern nur ein Nebeneinander von vollkommenern und unvollkommenern Typen kennt, ist nicht etwa nur das Resultat der gegebenen Fragestellung. Humboldts ursprünglicher Trieb, das Einzelne nach seiner Besonderheit wie nach seiner Beziehung zum Ideal zu erfassen, hatte sich in der Art seiner Behandlung des Altertums so rein ausgelebt, daß der Versuch, die Resultate seines Studiums darzustellen, sich nach den gewohnten Gesichtspunkten ordnete und statt einer Geschichte eine Charakterologie das nächste Ziel der Arbeit

---

[28]) III 140.

[29]) Ebd.

[30]) III 140.

wurde. Ältere geschichtsphilosophische Spekulationen, in denen Humboldt im Sinne Kants eine Vereinigung von Mechanismus und Teleologie erstrebt hatte, blieben dieser alles beherrschenden Tendenz gegenüber ohne wirklichen Einfluß. Die trotz allem auch in diesen Arbeiten schon auftauchende echt historische Auffassung des Themas wurde vielmehr auf andern, seltsam verbogenen Wegen vermittelt.

Der individualistischen Geschichtsauffassung war mit der Teleologie auch der Pragmatismus fremd. Nun hob die ungeheuere Einseitigkeit, mit der Humboldt die Griechen über die andern Völker emportrug, sie soweit aus der Sphäre des uninteressierten Vergleichs hinaus, daß sie Stütze und Berechtigung nur in der unmittelbaren Beziehung zur Gegenwart finden konnte: Die Griechen wurden aus einer historischen zu einer moralischen Erscheinung[31]). Dadurch aber wurden sie aus ihrer Isolierung herausgesetzt und mit der Gegenwart in eine Beziehung gebracht, die, bei Humboldts starkem Sinn für die Eigenart der Individualität, nicht die eines bloßen „guten Beispiels" sein konnte. Vielmehr glitt die pragmatische Betrachtungsweise, die in dem Griechentum eine Stufe der Menschheitsentwicklung sah, auf der die Moderne aufgebaut sein s o l l, unvermerkt in eine genetische über, die den Grund für das Sollen darin findet, daß das Griechentum die wichtigste Durchgangsstufe der Entwicklung i s t[32]). Das Ganze wird dann in das System des Individualismus dadurch eingereiht, daß Griechheit und Moderne als Glieder in ein höheres, aber noch unter der Menschheit stehendes System eingestellt werden[33]). So wird in der Besinnung auf den Zweck der Geschichtsschreibung — wir bemerken wieder die Fruchtbarkeit methodischer Gesichtspunkte — der erste, noch unvollkommene Schritt zur Überwindung des Individualismus getan.

Neben dieser Schicht geschichtsphilosophischer Erörterungen liegt freilich in den gleichen Schriften, in „Latium und Hellas" noch dominierend, in dem „Verfall der griechischen Freistaaten" schon mehr rudimentär, eine zweite, ältere, die ganz im Sinne des Individualismus, den reinen Mechanismus[34]), wie auch die konstruktive Teleologie[35]) scharf abweist. Eine Vereinigung der verschiedenen Gesichtspunkte

---

[31]) III 182, 188.

[32]) III 171, 183, 185.

[33]) III 183.

[34]) III 153, 164, 173.

[35]) III 182, 213—214.

wird noch nicht versucht, vielmehr stoßen gelegentlich[36]) historische und moralische Betrachtung hart aufeinander. Zum ersten Mal wird das Problem der Vereinigung von Mechanismus und Teleologie, zugleich bezogen auf das Individualitätsproblem und auf die Methodik der Geschichte, bewußt ausgesprochen in der „Ankündigung einer Schrift über die Vaskische Sprache und Nation.[37]) In diesen wenigen Seiten laufen zuerst die Fäden zusammen, aus denen das Gewebe der Humboldtschen Geschichtsphilosophie gesponnen ist, um von da an den Zusammenhang, so energisch auch zunächst einige von ihnen getrennt ausgesponnen werden, nicht mehr zu verlieren.

Humboldt scheint, nachdem das geschichtsmethodologische Problem einmal in seiner ganzen Breite vor ihm aufgetaucht war, zielbewußt und systematisch an seiner Lösung gearbeitet zu haben. Wenigstens besitzen wir aus den folgenden Jahren zwei Arbeiten, die dasselbe Thema, nicht etwa den Resultaten nach, aber formell, in engstem Anschluß an die beiden herrschenden geschichtsphilosophischen Systeme behandeln: die „Betrachtungen über die Weltgeschichte"[38]) fassen ihr Thema unter dem Gesichtswinkel der Herderschen, die „Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte"[39]) unter dem der Kantschen Anschauungen. Es ist äußerst wahrscheinlich, daß beide das Resultat eines Vergleichs der betreffenden Schriften mit den neuen, an Schiller und Schelling gebildeten Anschauungen sind, unternommen zu dem Zwecke, eine Ineinssetzung der alten mit den neuen Errungenschaften vorzubereiten. Demgemäß, als vorläufig gemeint, sind diese Versuche zu beurteilen.

Zunächst fällt auf, daß in beiden Aufsätzen, in dem einen schon im Titel, in dem andern in den einleitenden Sätzen und wieder in der Aufstellung des Themas, alle Teleologie scharf abgewiesen und das Schwergewicht der Betrachtung in die treibenden Kräfte der Weltgeschichte verlegt wird. Wir sehen in dieser Antithese das Grundproblem der beiden Aufsätze, das in ihnen, in folgerichtiger Weiterentwicklung der bis dahin gewonnenen Anschauungen, seine endgültige Lösung erfährt. Die ältere, Montesquieu-Herdersche Richtung hatte

---

[36]) III 185.
[37]) III 288—290.
[38]) III 350—359.
[39]) III 360—366.

ihr Augenmerk in erster Linie auf die treibenden Kräfte der Weltgeschichte gerichtet, diese in breiter, mehr empirischer als philosophischer Weise entwickelt. Aus seiner empiristischen Grundrichtung heraus hatte Montesquieu das unbesehen hingenommene Einzelne als aus seinen mechanischen Bedingungen erwachsen hingestellt. Herder hatte dann das Individuum schärfer ins Auge gefaßt, hatte von dem Problem seiner Entstehung das seiner Fortbildung prinzipiell getrennt und dabei, in Nachwirkung deistischer Gedanken, wohl seine Entwicklung, aber nicht seine Entstehung rein mechanisch zu erklären vermocht. Vielmehr griff die mechanische Erklärung, die Herder im Sinne Montesquieus ausbauend gab, immer nur auf die nächsten Ursachen der Entstehung des Organismus zurück und faßte dieses mitsamt seinen mechanischen Ursachen als unbegreifliches Individuum auf.

Individualismus und Mechanismus, das Gemeingut des geistigen Kreises, dem Humboldt entwuchs, fand er auch in den andern Systembildungen wieder, die seine Geschichtsphilosophie befruchteten. Aber doch in einer Ausgestaltung, die ihn zwang, die Herdersche Grundlage der „Betrachtungen über die Weltgeschichte" stark zu modifizieren. Die Kantsche Forderung eines durchgängigen Mechanismus des weltgeschichtlichen Geschehens ließ sich ebensowenig abweisen, wie es unmöglich war, die schärfere Fassung des Begriffs des Organismus, welche Humboldt im Anschluß an Kant und Schelling gebildet hatte, unberücksichtigt zu lassen. Drei Probleme tauchten in diesem Zusammenhang auf: Die Vereinigung des durchgängigen Mechanismus mit der Entstehung neuer Organismen, der Fortbildung innerhalb der Organismen und dem Verhältnis der Überordnung unter ihnen.

Die Lösung des ersten Problems geschah mit Hülfe der von Kant angegebenen, von Schelling auf die Geschichte angewandten Unterscheidung des empirischen und intelligibeln Charakters. Der Organismus ist in seiner Ganzheit einmal überempirisch bestimmt und doch als Erscheinung in die empirische Bestimmtheit eingeschlossen. Die Vereinigung beider Momente, die Kant nur theoretisch gefordert und zu deren Möglichkeit Schelling nur das Material geliefert hatte, machte Humboldt in glücklicher Weise anschaulich durch Einführung des Begriffs der Zeugung in die Geschichte [40]). Damit hat er das Problem der Entstehung des Neuen in der Geschichte in alte, seit den Studien

---

40) III 355—356.

über den Unterschied der Geschlechter ihm vertraute Gedankengänge eingeordnet, derart, daß die Lösung ihm selbst endgültig, ja selbstverständlich wurde. Wie in der Welt der Organismen, des Körperlichen in ununterbrochener Kausalkette durch stete Zeugung immerfort Neues geschaffen wird, so entsprechend, ja wesentlich identisch in jener der Charaktere, des Geistigen. Dabei ist die Unklarheit, die dadurch entstand, daß Körperliches und Geistiges einmal als gleichberechtigt, dann aber wieder als abhängig von einem höheren Geistigen, das „eigentlich" die Weltgeschichte bestimmt, gefaßt wurden, Humboldt hier noch weniger als sonst zum Bewußtsein gekommen. Die in Herders Standpunkt liegenden Schwierigkeiten fanden durch Kant-Schelling eine Lösung, deren Probleme zunächst unberücksichtigt bleiben durften.

Schärfer trat der Doppelsinn des Geistigen in der Auflösung der beiden andern Probleme hervor. In Herders Denken, das zwischen dem Organischen und Mechanischen noch keinen prinzipiellen Unterschied machte, hatte die Frage nach der Fortbildung innerhalb des Organismus noch nicht auftauchen können: hier schien der Mechanismus anstandslos zu herrschen. Für Humboldt aber lag hier eine doppelte Schwierigkeit. Einmal, mehr philosophisch, die des Verhältnisses der fortlaufenden mechanischen zu der geschlossenen organischen Kausalität, dann, mehr historisch gewandt, die Frage, an der Schelling gescheitert war, wie es möglich war, die geschlossenen Organismen untereinander zu verbinden. Die genial einfache Lösung ist erst in dem Aufsatze „Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers" ausgeführt. An unserer Stelle wird noch in unklarer, dürftiger Art eine rein psychologisch-mechanistische Lösung im Sinne Herders gegeben [41]) und selbst die Idee lediglich psychologisch gefaßt: ihr überempirischer Sinn, der schon in dem Problem der Zeugung nicht rein ausgedrückt worden war, erscheint hier ganz ausgelöscht.

Noch dürftiger ist die Lösung, die dem Problem der systematischen Ordnung der Organismen gegeben wird [42]). Aber hier bedeutet doch die Problemstellung einen großen Wurf. Daß Individuum alles ist, dem e i n e Idee korrespondiert, war schon in Herders System gefordert, von Schelling ausgesprochen worden, wird aber erst von Humboldt

---

[41]) III 356.

[42]) III 356.

mit vollem Bewußtsein seiner Tragweite, wie in unserm Aufsatze[43]) so schon in „Latium und Hellas“ [44]) festgelegt. Hier ist der Ausgangspunkt von Humboldts Sprachphilosophie, die auch auf seine geschichtsphilosophischen Überzeugungen späterhin starken Einfluß ausgeübt hat. Aber mit dieser Auffassung ist das Problem gegeben: Wie ist es möglich, daß ein Individuum andere unter sich enthält? Im Transszendenten ist deren Unterordnung unbegreiflich[45]), im Empirischen aber — man braucht diese Lösung nicht für irgendwie endgültig zu halten, um ihren Wert nicht zu verkennen — dient ihr als Schema die Trägheit, die bewirkt, daß sich das Wesen des übergeordneten Individuums im untergeordneten wiederholt und in den verschiedenen Untergeordneten als das Gleiche zeigt. So fügt Humboldt das Beharren des Historischen einmal in den steten Fluß der Geschichte ein und versöhnt es wieder mit der ewigen Neuheit des Individuums.

In den „Betrachtungen über die Weltgeschichte“ ging Humboldt, ihrem Ursprung gemäß, überall vom Empirischen aus, so sehr, daß selbst die Ideen einen ungewohnten empirisch-psychologischen Charakter annahmen und das Ideale mit dem Psychologischen ziemlich in eins verschwimmend recht wesenlos erschien. Geradezu umgekehrt wird in den „Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte“ das Empirische mitsamt dem Psychologischen scharf dem Idealen, der Freiheit entgegengestellt. Der Gegensatz ist charakteristisch; er geht auf Kant zurück, aber nicht auf den Kant der Geschichtsphilosophie, obgleich dessen „Idee zu einer allgemeinen Geschichte“ selbst auf den Wortlaut unseres Aufsatzes abgefärbt hat, sondern auf den der Ethik. Es ist der Gegensatz des empirischen und intelligibeln Charakters, der auch hier zugrunde liegt. Aber während er im vorigen Aufsatz dazu benutzt wurde, die entstandene Erscheinung zu erklären, dient er hier, das Entstehen selbst zu begründen. Die Tat, wie sie einmal an physische und psychische Gesetze gebunden und doch wieder zugleich frei ist, — der Mensch selbst schafft das Neue. Das Individuum steht nach wie vor im Mittelpunkt, aber nicht mehr, wie bisher, als Gemachtes, im günstigsten Falle Gewordenes, sondern als Tätiges, auch in seiner Bestimmtheit Bestimmendes. Der

---

[43]) III 355.
[44]) III 138.
[45]) III 355.

beschränkte objektive Individualismus Herders, der noch die „Betrachtungen über die Weltgeschichte“ beherrschte, ist hier überwunden. Die Ursachen für das gewordene Einzelne enden für die Betrachtung trotz alles theoretischen durchgängigen Mechanismus kurz vor dem Werden in irgendwelchen nicht weiter verfolgbaren oder doch nicht weiter verfolgten Umständen, die Gründe der empirischen Tätigkeit, die nur der Ausdruck der intelligibeln ist, liegen im Unendlichen und werden, wo sie in der Zeit erscheinen, nicht nach dem Zeitverlauf, sondern nach Gesetzen geordnet. In die Kausalitätskette, die, vom Ereignis aus gesponnen, bald abzubrechen droht, tritt als Stütze das Gesetz. Freilich hatte auch Herder, und Humboldt selbst in der älteren Arbeit, das historische Gesetz gekannt, aber für ihre Betrachtungsweise, die vom Geschehenen ausging, trat vor das Getane das Tun und erst vor dieses das Gesetz, während jetzt das Tun unmittelbar hingestellt und mit dem Gesetz verknüpft wird. Daher die großzügige Darstellung der weltgeschichtlichen Gesetzmäßigkeit, mit der Humboldt seinen Aufsatz eröffnet [46], daher freilich auch, bei der individualistischen Grundlage fast unvermeidlich, der Gegensatz zwischen dem freien Handeln des Genies und dem gesetzmäßigen der Masse, mit dem hier — und nur hier — der Aufsatz schließt [47].

Es liegt wie ein Hauch Fichteschen Geistes über dieser, leider sehr Fragment gebliebenen Arbeit. Und nun wir hierauf aufmerksam geworden sind, erkennen wir einen verwandten Zug auch schon in den „Betrachtungen über die Weltgeschichte.“

Humboldt hatte früher, in den Aufsätzen über das klassische Altertum, den Weg zur historischen Erfassung der Antike auf dem Umweg über den Pragmatismus gefunden: die Alten, die, moralisch betrachtet, im Mittelpunkt der modernen Bildung stehen sollen, sind geschichtlich das wichtigste Ferment der neuzeitlichen Kultur, und ihre geschichtliche Erfassung dient wieder, diesen ihren Einfluß zu steigern. Diese Betrachtungsweise wird jetzt auf das Historische im Allgemeinen ausgedehnt. Wir treiben Geschichte, um sie in Tat umzusetzen — was ist zu tun? [48]) — und um die Art des geforderten

---

[46]) III 361—363.
[47]) III 365.
[48]) III 354.

Tuns zu ermessen, suchen wir zunächst den Charakter des Historischen in Vergangenheit und entsprechend in Zukunft zu erkennen: — was ist zu erwarten?[49]) — lautet hier die Frage. Das ist gewiß Pragmatismus, aber ein Pragmatismus in sublimiertester Form, wie er als Zweck und Grundlage des Betriebes jeder Wissenschaft unentbehrlich ist, der nicht „mit einer gewissen distributiven Gerechtigkeit immer die Individuen verfolgt[50]), und sie nach ihrer Verwertbarkeit für die Gegenwart abschätzt, — das hatte Humboldt selbst noch in den Aufsätzen über die Antike getan — sondern den Wert der Geschichte im Ganzen, objektiv in der historischen Form, subjektiv im „Sinn für Wirklichkeit" sieht. Damit ist die Aufgabe des Geschichtsschreibers bestimmt. Humboldts scharfe Opposition gegen die Teleologie in der Geschichtsschreibung geht nicht so sehr aus der Furcht vor Vergewaltigung der historischen Wahrheit im Einzelnen, noch weniger aus metaphysischem Gegensatz gegen das teleologische Prinzip hervor, als vielmehr aus völlig verschiedener Auffassung des Sinnes der Geschichtsschreibung. Die teleologische Geschichtsauffassung sieht in der empirischen Geschichte eine Illustration von Begriffen, sie erfaßt die geschichtliche Entwicklung als eine Begriffsentwicklung, das Ziel der Geschichte in begrifflicher Klarheit, den Zweck der Geschichtsschreibung in der Klärung der Begriffe, und bestimmt die historische Methode vom Begrifflichen aus. Humboldt dagegen will keine Begriffe, sondern lebendige Wirklichkeit. Und die historische Wirklichkeit liegt in den Individuen. Die Form der Geschichte ist der stete Wechsel der Individuen. Das Entstehen, Wirken und Vergehen der Individuen bildet die historische Entwicklung, deren Ziel unerkennbar, deren Zweck aber die möglichst breite Entfaltung der Individualität ist. Nicht in der klaren Erkenntnis eines Zieles und der der Gegenwart nächstfolgenden Stufen der Entwicklung liegt der Zweck der Geschichtsschreibung, die dann die Überwindung der Gegenwart fördern soll, sondern in dem Einleben in die Form der Geschichte, die Individualität und damit in der Stärkung der Individualität im einzelnen wie im ganzen und durch das Ganze im einzelnen. Indem der Mensch die Idee der Menschheit, nicht als eines Abstrakten, sondern als der Fülle des Lebendigen in sich aufnimmt, wird er erzogen, die Menschheit

---

[49]) III 353—354.
[50]) III 355.

in ihrer Mannigfaltigkeit zu achten und ihre Idee seiner Individualität einzuverleiben, ohne doch, wie die Individualisten, die Menschheit nach der eigenen Beschränktheit modeln zu wollen, oder, wie die Moralisten, die eigene Individualität einem abstrakten Ideal zu opfern[51]). Damit ist die Aufgabe des Geschichtsschreibers der Ethik untergeordnet, und doch nicht pragmatisch eingeengt. Denn die Fülle des Ganzen ist eben nur in der Mannigfaltigkeit der Individuen erkennbar[52]). Diese gilt es daher darzustellen. Aber die Individualität ist in der empirischen Geschichte nicht direkt gegeben. Dort herrscht vielmehr stetes Zeugen und Untergehen. In dem steten Fluß der Ereignisse sind die Individualitäten, die höhern wie die niedern zu fixieren, ohne doch die Zeitform der Wirklichkeit zu zerstören. Denn nicht als Abstraktion, sondern in ihrer historischen, im Zeitfluß erscheinenden Wahrheit wirkt die Individualität: die Darstellung des Geschehenen ist die Aufgabe des Geschichtsschreibers.

Das ist der Ausgangspunkt des Aufsatzes „Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers". Der Pragmatismus hat hier, da er den Zweck der Geschichtsschreibung in der Form des Individuums fand, sich selbst überwunden. Die Wahrheit der Darstellung ist zur Voraussetzung der ethischen Verwertung der Geschichte geworden. In Herders Schule war die pragmatische Geschichtsschreibung, die den Eigenwert des Individuums unter die Zwecke des Betrachters beugte, zum ersten Mal vernichtet worden. Aber darüber hinaus erhob sich das neue Problem: wie können wir dann noch Geschichte mit anderm als ästhetischen Interesse treiben? Welchen Wert hat es für uns, das Tote wieder lebendig zu machen? Die Lösung dieses Konflikts zwischen dem Eigenwert des Individuums und seinem Wert für uns, zwischen der Stellung der Geschichtsschreibung zur Ethik und zur erkennenden Wissenschaft ist das Problem, das Humboldts Geschichtsphilosophie in ihrer Reife beherrscht. Und da es für ihn von vornherein zweifellos ist, daß die wissenschaftliche Aufgabe der Geschichtsschreibung nicht verkümmert werden darf — das ist seit Herder und auch seit Kant eine Selbstverständlichkeit — spaltet sich das Problem in die beiden Fragen: wie kann die Erkenntnis der historischen Wahrheit auch das ethische Ziel der Geschichtsschreibung erreichen? und: wie ist

[51]) III 357.
[52]) III 357.

diese Erkenntnis möglich? In der Beantwortung dieser beiden Fragen werden alle geschichtsmetaphysischen Probleme und Errungenschaften der Zeit auf das Gebiet der Geschichtsmethodologie übertragen: der Prozeß, der sie alle einzeln diesen Weg trieb, ist jetzt, da ihre Gesamtheit der gleichen Umwälzung der geschichtsphilosophischen Grundproblemstellung untergeordnet wird, in sich abgeschlossen.

In der Einheitlichkeit, dem Versuch einer Harmonisierung aller wertvoll erscheinenden Ergebnisse der geschichtsphilosophischen Forschung liegt das Hauptverdienst des Aufsatzes: „Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers". Daher der sorgfältige, bei Humboldt ungewohnte Aufbau der Arbeit, daher aber auch ihr seltsamer, verschnörkelter Gang, bei dem die Entfaltung des Hauptthemas häufig durch breite Ausgestaltung von Einzelheiten unterbrochen wird, daher anderseits die Knappheit, mit der wichtigste Punkte, die sich dem methodologischen Charakter des Themas nicht fügen wollten, nur eben angedeutet, selbst Errungenschaften von Humboldts früherem Denken ganz übergangen werden.

Humboldt beginnt mit einem Axiom: die Aufgabe des Geschichtsschreibers ist die Darstellung des Geschehenen. Derselbe Satz, den wir eben als das reifste Resultat der geschichtsphilosophischen Entwicklung erfaßten, steht hier als eine nackte, fast inhaltlose Selbstverständlichkeit. Daß die einfache Darstellung die erste, unerläßliche Forderung des historischen Geschäftes sei, ist die Überzeugung, die Humboldt mit allen wissenschaftlich Gebildeten seiner Zeit, ja schließlich aller Zeiten teilt, daß sie aber „das Höchste ist, was er zu leisten vermag", das ist das verblüffende Resultat der Frage nach der Möglichkeit einer „einfachen Darstellung des Geschehenen." [53])

Was ist das Geschehene? Zunächst die Masse des Stoffs, die überlieferten, im strengsten Sinne zusammenhanglosen Einzelheiten. Denn indem der Historiker die Ereignisse früherer Zeiten zu rekonstruieren versucht, stellt er sich ihnen gegenüber, wie es der Zeitgenosse tat und wieder, wie der erkennende Mensch den Dingen überhaupt gegenübersteht. Er empfängt Eindrücke, die nur zeitlich und räumlich gegliedert sind.[54]) Aber vom Erkennen des Erkennenden überhaupt unterscheidet sich

---

[53]) Die Zitate S. 1 der Ausgabe von Förster.

[54]) S. 4: „Das Gewebe der Begebenheiten liegt.. nur chronologisch und geographisch geordnet vor ihm da."

das historische dadurch, daß es jenes schon voraussetzt, bereits durch Übertragung ins Geistige zu einer gewissen Geschlossenheit gebrachte Gegenstände in seiner spezifischen Weise weiter verarbeitet,[55]) von dem des Miterlebenden dadurch, daß ihm für dieselbe Zeit- und Raumspanne eine unvergleichlich geringere, ihrer Tatsächlichkeit nach überdies noch vielfach unsichere Menge von Einzelheiten zu Gebote steht.[56]) Aus dieser doppelten Eigenart des historischen Materials ergibt sich die Schwierigkeit des historischen Erkennens schon im Gebiet der — vergleichsweise — sinnlichen Erkenntnisquellen: der Historiker darf sich nicht mit der bloßen exakten Beobachtung begnügen, sondern muß das rein sinnliche Material einer tiefgreifenden Bearbeitung unterzogen haben, ehe es für ihn als Material brauchbar wird, und er ist gezwungen, die Masse des Materials oft unter großen Mühen zu vermehren und das Wahre vom Falschen zu sondern.[57])

Aber mit der Sammlung und räumlich-zeitlichen Ordnung des Materials ist die Aufgabe der Darstellung des Geschehenen nicht gelöst. Jetzt beginnt vielmehr erst die eigentlich historische Bearbeitung, die „dem Ganzen Gestalt gibt,“[58]) die Unterstellung unter die historischen Kategorien. Das sind für Humboldt die der Relation, Substanz, Kausalität und Wechselwirkung, sofern sie an das historische Material herangebracht werden. Wir bemerken hier die Nachwirkung der kantischen Unterscheidung zwischen Rezeptivität und Spontaneität, die für Humboldt wie für die ganze neuere Geschichtsphilosophie in hervorragender Weise maßgebend geworden ist. Denn da die Kategorie der Wechselwirkung nur die Vereinigung der beiden andern ist, ergeben sich als selbständige, gleichwertige Aufgaben der historischen Bearbeitung einstweilen die Bestimmung der historischen Substanz und der historischen Kausalität. In interessanter Weise werden dabei diesen spezifisch historischen Kategorien als die naturwissenschaftlichen die beiden letzten der Quantität, Besonderheit und Allgemeinheit gegenübergestellt.[59])

---

[55]) Siehe die Einleitung.

[56]) S. 1: „Was . . erscheint, ist zerstreut, abgerissen.“

[57]) S. 2: „Die genaue, parteilose, kritische Ergründung des Geschehenen.“

[58]) S. 1.

[59]) S. 3.: „welches für sie (die Naturbeschreibung) die Vorstellung der Form des allgemeinen und individuellen Daseins der Naturkörper ist.“

Die zunächst sich ergebende Frage, wie die Unterordnung des historischen Materials unter die historischen Kategorien geschieht, wird für beide einstweilen in gleicher Weise gelöst: durch die Phantasie, die, als „Ahndungsvermögen und Verknüpfungsgabe“, das „Unvollständige und Zerstückelte“ der unmittelbaren Beobachtung ergänzt und verknüpft.[60]) Vorbedingung ihrer Tätigkeit ist die Gleichheit der Geistesform im Erkennenden und Erkannten, die um so vollständiger ist, je mehr die Individualität des Historikers vor dem allgemeinen Menschlichen in ihm zurücktritt, „je reiner er seine Menschlichkeit walten läßt.[61]) Die historische Objektivität ist hier keine ethische Forderung, sondern eine notwendige Bedingung, die der Historiker selbst mitbringen muß und die, wem sie nicht gegeben ist, auch nicht erlangen kann. Nicht nur Gunst des Materials, fleißige Arbeit, Geist und Phantasie hat den Historiker nötig, wenn ihm die Darstellung des Geschehenen gelingen soll, seine ganze, eigens diesem Zweck angepaßte Persönlichkeit muß er ihr opfern: sie ist der Ausdruck seines Lebens, „das Höchste, was er leisten kann.“

Aber nun fragt es sich: Ist dieses Ziel ein Menschenleben wert? Es könnte mißtrauisch machen, daß auch die glänzendste und vielseitigste historische Begabung in ihrem Wirken gebunden ist, nicht nur an einen Stoff, den sie meistern könnte, sondern an ein Material von so zufälliger, unheilbarer Lückenhaftigkeit und Unsicherheit, daß nicht etwa gelegentlich, sondern durchgängig bezweifelt werden muß, ob es je gelingen wird, die geschichtlichen Einzeltatsachen genügend festzustellen.[62]) Und doch scheint die, wenigstens prinzipielle Erreichbarkeit dieses Zieles die Bedingung für die Berechtigung der Geschichte als Wissenschaft zu sein. Denn jede Wissenschaft muß zuletzt das Einzelne als notwendig im Ganzen begreifen können. Aber nur, wenn die — empirische — „Wahrheit ganz errungen wurde, läge in ihr enthüllt, was alles Wirkliche, als eine notwendige Kette, bedingt.[63]) Daß nun diese lückenlose Kette nie auch

---

[60]) S. 2.

[61]) S. 3: „Auf die Assimilation der forschenden Kraft und des zu erforschenden Gegenstandes kommt allein alles an.“

[62]) S. 1: „Daher sind die Tatsachen der Geschichte in ihren einzelnen verknüpfenden Umständen wenig mehr, als die Resultate der Überlieferung und Forschung, die man übereingekommen ist für wahr anzunehmen..“

[63]) S. 2.

nur entfernt erreichbar ist, daß alles Empirische trotz aller Forschung, trotz alles Ahndungsvermögens auch, einen sehr starken Rest von Zufälligkeit behält, läßt von vornherein vermuten, daß nicht hierin das Ziel der Geschichtsschreibung liegt. Es gibt aber, nachdem die Sammlung des Stoffes als Ziel der Geschichtsschreibung ausgeschieden worden ist, nur zweierlei, worauf sich die Arbeit des Historikers erstreckt: die Substanz und die Kausalität. Die Kausalität führt ihn wohl theoretisch, aber nicht in der empirischen Arbeit zur Notwendigkeit: daher muß der Historiker die Notwendigkeit, die er erstrebt, in der — Substanz suchen.

Wir kennen die Gedankenreihe, die an diese, weniger logisch begründete als aus dem Kern von Humboldts Persönlichkeit hervorgegangene Entscheidung anschließt. Die Substanz, von der Kategorie aus hypostasiert, manifestiert sich als Individuum, zerteilt sich in Individuen und wird in ihnen erkannt. In der Reflexion auf die Form der Individualität findet der Historiker die Notwendigkeit, die er sucht, die Form der Individualität ist, in jedem anders gestaltet, ausgeprägt in dem System der Individuen und gipfelt zuletzt in dem höchsten Individuum, der Menschheit. Indem der Historiker die Individuen in der Vielgestaltigkeit ihres gegenseitigen Verhältnisses erfaßt, und durch die Idee der Menschheit hindurch auf die Form der Individualität bezieht, erfüllt er die höchste Aufgabe seiner Wissenschaft. Die Erscheinung gewinnt ihre Wirklichkeit dadurch, daß sie die Ausprägung einer Individualität ist. Daher ist Sinn für die Wirklichkeit Sinn für den Eigenwert der Individualität, und zwar nicht der abstrakten, sondern der konkreten, die da angeschaut wird in der Fülle ihrer Abhängigkeiten und Beziehungen, die zusammenfließen in ihrer Unterordnung unter die Menschheit. „Die Geschichte strebt nach dem Bilde des Menschenschicksals in treuer Wahrheit, lebendiger Fülle und reiner Klarheit",[64]) sie bestimmt den Eigenwert des Individuums nach seinem Verhältnis zur Menschheit und lehrt so, „durch die Form, die an den Begebenheiten hängt, mehr als durch diese selbst"[65]) die empirische Wirklichkeit, die jeweilig gegeben ist, zu behandeln, ohne der eigenen Persönlichkeit übermäßige Rechte einzuräumen. Einen geläuterten Individualismus zu er-

[64]) S. 3.
[65]) S. 4.

wecken, der statt an der Person an der Form des Individuums haftet, ist das Ziel der Geschichtsschreibung im System der Erziehung des Menschengeschlechtes, und da dieses Ziel das höchste ist, da es anderseits nur durch Darstellung der Wirklichkeit im so bestimmten Sinne erreicht werden kann, ist „die Wahrheit des Geschehenen das Höchste, was gedacht werden kann“: [66]) Die Geschichtsschreibung steht gleichwertig neben den ersten Kulturfaktoren der Menschheit.

Von der Basis kantischer Anschauungen aus ist der Übergang zur Metaphysik vollzogen worden. Die Substanz hat ihre alte Überlegenheit über die Kausalität bewährt, sie ist über die Erscheinung hinaussteigend zur „Wahrheit“ geworden. Statt der Zweiteilung, von der wir mit Kant ausgingen, haben wir jetzt eine Dreiteilung: Die Masse des nach Raum und Zeit geordneten Stoffes, die Kausalität, die ihn nach Gesetzen verknüpft, aber doch in der Erscheinung haften bleibt, und, über diese hinausragend in das Reich der Idee, die Substanz, die für die Geschichte die Individualität ist. Nicht so, als ob der Kausalität ihr Platz in der Geschichtsschreibung genommen wäre. Wo die Idee in der Erscheinung auftritt, ist sie an die Kausalität gebunden, und selbst die höchste Geschichtsschreibung darf diese Gebundenheit nicht vernachlässigen, da sie mit zur Fülle der Individualität gehört. Aber nur als ein Teilstück des Individualitätsbegriffs hat die Kausalität Interesse für die Geschichtsschreibung: in dem Sinn für die Wirklichkeit, die Individualität „liegen das Gefühl der Flüchtigkeit des Daseins in der Zeit und der Abhängigkeit von vorhergegangenen und begleitenden Ursachen.“ [67]) Das ist die Beschränktheit von Humboldts historischem Empfinden, über die auch das glänzende Gelingen seiner Ineinssetzung von Individualität und Kausalität im empirischen Geschichtsverlauf nicht hinwegtäuschen kann.

Denn der zeitliche Verlauf, an den gebunden die Individualität in die Erscheinung tritt, ist für sie etwas Heterogenes, ein Widerstand, der überwunden werden muß. Während daher die Idee etwas Vorbestimmendes *ist*, ein Ziel, nach dem die Erscheinung strebt, während zuletzt der ganze Geschichtsverlauf nur die Verkörperung der Idee der Menschheit ist, *äußert* sie sich in der Geschichte als Kraft.

---

[66]) S. 2.
[67]) S. 4.

als bewirkende, nicht als Endursache, „in ihr liegt ein unaufhörlich tätiges Bestreben, ihrer innern, eigentümlichen Natur äußeres Dasein zu verschaffen.“[68]) Vom Individuum als totem Begriff geht der Betrachter aus; indem er es als in der Erscheinung wirkende Kraft erfaßt, zu den anderen Kräften in Beziehung setzt und wieder rein von ihnen ablöst, wird es ihm zur lebendigen Idee.

In der gleichen Spannung zwischen der Naturkunde, die den Begriff und der Mathematik, die die Idee der Gestalt gibt, vollzieht sich die Entstehung des Kunstwerks.[69]) Auch der Begriff ist bereits das Resultat einer langen Bearbeitung, das geistige identische Gegenbild der Erscheinung. Aber er steht über der Einzelerscheinung, gibt das, was einer Reihe von Erscheinungen gemeinsam ist, und tötet dadurch ihre individuellen Eigenarten, die Fülle des Lebens, die in den Organismen flutet. Der Künstler, der, im Gegensatz zum Naturforscher gerade diese geben will, kann auf doppelte Weise zu seinem Ziele zu gelangen suchen. Einmal „durch unmittelbares Nachbilden der äußeren Umrisse“.[70]) Dann aber erreicht er, selbst bei größter Geschicklichkeit, Wahrheit nur in der Wiedergabe einiger zufälliger Einzelheiten, die innere Gestalt der Erscheinung, aus der ihr Leben entsprießt, die Mannigfaltigkeit der Möglichkeiten, die sie enthält, und die sie erst zu dem machen, was sie ist, bleibt ihm verborgen. Sie liegt im Begriff, aber der Begriff enthält sie nicht. Vielmehr gewinnt sie der Künstler nur, wenn er über den Begriff hinaus die Form der Gestalt ins Auge faßt, die einerseits in ihrer fast unsinnlichen Reinheit sich der Idee, soweit sie im Intelligibeln liegt, so sehr nähert, als es dem Menschen möglich ist, anderseits durch ihre Variabilität dem Empfänglichen die Fülle der Erscheinungen abbildet. Dieses Doppelgesicht der „lebendigen Fülle und reinen Klarheit,“[71]) verleiht dem toten, plumpen Begriff die künstlerische Anschauung, sie nennt es Idee und besitzt in ihr die „treue Wahrheit“[72]) der körperlichen Erscheinung, und wenn nicht die ewige Idee selbst, so doch eine Ahnung von ihr. — Die Unklarheit, die hierin liegt, ist der schon mehrfach berührte kritische Rest in der Identitätsphilo-

[68]) S. 12.
[69]) S. 5.
[70]) S. 5.
[71]) S. 3.
[72]) Ebendort.

sophie. — Und nun, nachdem der Künstler die Idee gewonnen hat, stellt er sie in einer bestimmten Gestalt dar, und seine weitere Aufgabe ist es, dieser, die zwischen dem empirischen Begriff und der Idee steht, Anmut, Geist und Leben zu verleihen. Das vollkommene Kunstwerk ist, wie der vollkommene Mensch, nur in umgekehrtem Verhältnis, zugleich Abbild der Idee und Ideal in sich.

Ganz entsprechend der Aufgabe des Künstlers ist die des Historikers. Beide stellen die Natur dar, beide beziehen sie nicht, wie die Naturwissenschaft, auf Begriffe, sondern auf Ideen. Aber während der Künstler „die flüchtige Erscheinung möglichst von der Wirklichkeit abstreift",[73]) die Idee möglichst rein darzustellen sucht und die Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinung nur durch die gefühlte Variabilität der Form den Betrachtenden geistig schauen läßt, sucht der Historiker gerade die Erscheinung[74]) und stellt ihre Mannigfaltigkeit in ihr selbst direkt dar. Der tiefste Grund dieser einzig wesentlichen Verschiedenheit zwischen Kunst und Geschichtsschreibung liegt auf ethischem Gebiet: Die Kunst hebt die Erscheinung aus dem Empirischen in das Reich der Idee empor, die Geschichtsschreibung erzieht zur Achtung der Idee im Empirischen.

Aber die methodische Folge dieses einzigen Unterschiedes ist die absolute Verschiedenheit des künstlerischen und historischen Verfahrens. Jenes Zwischengebiet zwischen Idee und Begriff, in dem der Künstler, aufsteigend vom Begriff zur Idee, den Reiz des Kunstwerkes findet, liefert dem Historiker die empirische Wahrheit. In ihm liegt die zeitlich-räumliche Mannigfaltigkeit des Geschehenen, in der sich die Idee offenbart. Seine Aufgabe ist es, den Einklang der Erscheinung mit der Idee aufzudecken, durch das gemeinsame Medium beider, die Kausalität.

Die Kausalität hat zwei Seiten: einmal, von der Erscheinung her, ist sie die in der Zeit stetig fortschreitende Kausalkette, dann von der Idee her, ist sie die frei, nach überempirischen Gesetzen wirkende Kraft. Das Gebiet, in dem beide sich treffen, ist das Individuum. Das Individuum ist nicht bloß eine nicht wegzuleugnende oder zu umgehende Tatsache, es ist vielmehr, als Begriff, der Aus-

[73]) S. 7.

[74]) Ebendort.

gangspunkt der historischen Betrachtung. Daraus folgt von seiten der Erscheinung, daß auch nur ihre Aufgabe nicht gelöst ist, wenn das Individuum in seine Teile aufgelöst und diese einzeln in die Kausalkette eingereiht sind, wenn die Geschichte als ein „durch mechanische Kräfte getriebenes Uhrwerk“ [75]) begriffen wird.

Vielmehr wirkt die Kausalität im Organismus — im weitesten Sinne, als dem Individuum, auf das die Geschichte reflektiert —, ohne den mechanischen Fluß zu unterbrechen, in besonderer, organischer Weise. Der Organismus steht unter bestimmten Gesetzmäßigkeiten, die sich in Organismen verwandter Art wiederholen. Durch die Unterordnung unter das Gesetz ist es daher möglich, dem geschlossenen Kausalverlauf im Organismus, ohne Reflexion auf die Lückenlosigkeit der Kausalkette, seinen bestimmten Platz anzuweisen, d. h. ihn zu erkennen.

Freilich hat die Möglichkeit der Einordnung in den mechanischen wie in den organischen Zusammenhang ihre Grenzen. Die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen im geistigen Leben des Einzelmenschen — nicht so sehr geistiger Gesamtheiten, deren Erzeugnisse „auf einem, in einer gewissen Folge fortgesetzten Wirken beruhen“ [76]) — ist schwer über die nächsten Glieder der Kausalkette zurückzuführen,[77]) und leitet, organisch behandelt, nicht zu Gesetzen, sondern nur zu unbestimmten, auf vagem Gefühl beruhenden Analogien.[78]) Je schärfer die Individualität ausgeprägt ist, desto weniger ist es möglich, ihre Mannigfaltigkeit mit Hilfe der empirischen Kausalität irgendwie genügend zu fassen.

Für die Erkenntnis der Individualität ergibt sich aber von seiten der Idee, daß deren Wirken im Individuum, um mit der mechanischen und der organischen empirischen Kausalität in Einklang zu stehen, ebenfalls in zwiefacher Gestalt auftreten muß. Die Entsprechung der organischen Kausalität, die Kraft, die das Individuum in seiner Ganzheit bestimmt und die in seinen einzelnen Teilen wirkt, ist leicht verständlich, weil sie in der, von der Zeit verhältnismäßig unabhängigen Geschlossenheit des Organismus ihr genaues, aus dem Überempirischen stammendes Gegenbild hat. Sie offenbart sich in der

---

[75]) S. 8.

[76]) S. 9.

[77]) u. [78]) Ebendort, Abschnitt: Noch weniger zu berechnen in seinem Gange.

Geschichte als das mehr oder minder plötzliche Auftauchen des Neuen, das wundervolle „Sprühen des ersten Funkens.[79])

Erst hinter diesem Problem, dessen Lösung in der Verbindung von Herders Individualismus und Kants Dualismus gegeben ist, erhebt sich das zweite, an dem auch Schelling gescheitert war: wie ist es möglich, den rein zeitlich bestimmten Mechanismus mit der notwendig in sich geschlossenen überempirischen Kausalität im Individuum in Einklang zu setzen. Die Lösung, die Humboldt erst in diesem Aufsatz gefunden hat, liegt darin, daß die Idee im Individuum selbst als „Richtung" wirkt, „die anfangs unscheinbar, aber allmählich sichtbar, und zuletzt unwiderstehlich, viele an verschiedenen Orten und unter verschiedenen Umständen ergreift"[80]) — wir könnten auch sagen, die, mechanisch betrachtet, den verschiedensten Umständen entsprossenen Einzeläußerungen des Individuums in die gleiche Bahn treibt. Denn die wesentliche Funktion der Richtung ist, die unter einem höheren Individuum stehenden Einzelindividuen, sofern sie mechanisch bestimmt sind, unter den Inhalt des höheren Individuums zu beugen. Der mechanischen Bestimmtheit der Unterindividuen ist damit in erschöpfender Weise ihr Platz im System der Kausalitäten angewiesen, die Verbindung von Mechanismus und Individualismus, das Problem der Geschichtsphilosophie seit Herder, ist nicht nur begrifflich gefordert, sondern auch empirisch verwertbar gemacht.

Das weitere Problem, wie es möglich ist, das niedere Individuum in seiner o r g a n i s c h e n Bestimmtheit dem höheren einzuordnen,[81]) das früher durch die Einführung des Begriffs der Trägheit der Lösung nähergebracht wurde, wird hier nur in Andeutungen behandelt, die zum Mittelglied der empirischen und intelligibeln Kausalität, sofern sie Wiederkehrendes bewirken sollen, den der Trägheit übergeordneten Begriff des Gesetzes machen.[82]) Daß dieser in der neuern Geschichtsphilosophie so eingehend untersuchte Begriff bei Humboldt nur eine geringe Rolle spielt, liegt nicht direkt in dem System seiner

---

[79]) S. 11.

[80]) S. 10—11.

[81]) S. 11: „Daß diese Weise dieselbe bleibt, wo er (der Keim) in andere Individuen übergeht."

[82]) S. 12: „Ruhepunkt, auf dem die Schöpfung sich in der einförmigen Forterzeugung verliert."

Geschichtsphilosophie — er hat, wie namentlich der Aufsatz „Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte" zeigt, auch den idealen Wert der Gesetze nicht verkannt — sondern in seinem ursprünglichen Individualismus, für den der Wert der Geschichtsbetrachtung gerade in der Erkenntnis der Mannigfaltigkeit, des ewig Neuen in der Erscheinung liegt, und dem daher das Wiederkehrende gleichgültig ist, wo es gilt, die spezifische „Aufgabe des Geschichtsschreibers" festzustellen. Deshalb auch ist das Gebiet des Historikers die Geschichte des Geistes, nicht die der körperlichen Natur, bei der die Erzeugung von Neuem zu feinen, nicht unmittelbar sichtbaren Nuancen zusammengeschrumpft ist.[83]) Nur wo, wie in Krankheitsformen, das Neue in der Natur, entgegen ihrem sonstigen Charakter, scharf ins Bewußtsein tritt, kann es auch hier „historisches" Interesse haben — wie Humboldt mit ungewohntem, aber in seinem Gedankenkreis treffenden Ausdruck sagt.[84]) Aus dem gleichen Grunde, wegen des stärkeren Hervortretens ihres historischen Charakters, haftet das Interesse des Geschichtsschreibers wesentlich an den genialen Menschen und den Nationen, deren Individualität „sichtbarer" ist.[85]) Daß das, was hier im System nur als Folgeerscheinung auftritt, psychologisch die, oder doch eine Grundlage seiner Geschichtsphilosophie ist, darf ja nicht außer acht gelassen werden. Aber diese Tatsache berechtigt doch nicht, nun mit Goldfriedrich Humboldts System ganz unter dem Gesichtswinkel des Gegensatzes zwischen „Eminenz" und „Masse" zu betrachten, und es Humboldt zum Vorwurf zu machen, daß er diesen Gegensatz verdeckt und unklarerweise komparativisch behandelt habe. Denn so nahe es auch liegen mag, in Humboldts System die Grundlage für eine heroische Geschichtsschreibung zu finden, so nahe er selbst auch gelegentlich an eine solche streift, die Beweglichkeit seines Geistes gestattet ihm ebenso oft, Grundsätze der kollektivistischen Geschichtsauffassung vorwegzunehmen, ohne dadurch irgendwie mit dem Geiste seines Systems in Widerspruch zu geraten.

Denn der Kern der Humboldtschen Geschichtsphilosophie, ihre Bestimmung der wesentlichen Aufgabe des Geschichtsschreibers hat

---

[83]) S. 12.

[84]) S. 12: „Davon einen historischen Gebrauch zu machen."

[85]) Ebd.

mit diesen Gegensätzen nichts gemein. Der Punkt, wo sich die Wege der idealistischen und der positivistischen Geschichtsphilosophie scheiden, liegt vielmehr höher: es ist ihre Auffassung der Notwendigkeit, die beide trennt. Der Positivist findet die historische Notwendigkeit des Einzelnen in seiner Stellung in der Kausalkette und die dieser in den Gesetzen, die sie beherrschen. Deren Erkenntnis ist ihm daher das Ziel der Geschichtsschreibung. Für Humboldt dagegen ist das Einzelne notwendig als Ausdruck einer Idee und deren Notwendigkeit liegt in ihr selbst, da sie nicht eins in einer Menge, sondern eine besondere Form der Individualität ist. Auf die Erkenntnis der Form der Individualität geht daher zuletzt der Historiker aus. „Das Geschäft des Geschichtsschreibers ... ist Darstellung des Strebens einer Idee, Dasein in der Wirklichkeit zu gewinnen.[86]) Erst dadurch, daß „die“ Idee in die Erscheinung übertritt, wird sie zu „einer“ Idee, eingeschlossen in Raum, Zeit und Kausalität, eingeordnet in ein System und behaftet mit einer Fülle von Eigenschaften und Beziehungen. In dieser Gestalt tritt sie dem Historiker vor Augen und in ihr, im Gegensatz zum Künstler wie zum Naturwissenschaftler hat er sie darzustellen. Die Darstellung der Idee in ihrer speziellen Erscheinung ist also etwas Sekundäres, nur e i n , und zwar gerade das historische Mittel, die „Form der Individualität“ darzustellen. Deshalb reflektiert der Historiker auf die Ausprägungen der Idee, die Individuen, Nationen, Rassen bis hinauf zur Menschheit und auf die sonstigen „idealischen Formen“,[87]) die nicht zur Menschheit, sondern zu ihr koordinierten — wie die Sprache — oder übergeordneten — wie das Wahre, Gute und Schöne[88]) — Ideen führen. Erst dadurch, daß jede Erscheinung Beziehung zur Menschheit hat, und daß der Historiker diese Beziehungen, die sich immer aufdrängen, vor allen Dingen darstellen muß, gewinnt die Idee der Menschheit ihre besondere h i s t o r i s c h e Bedeutung: ihr ästhetischer Vorrang bleibt durch diese Einschränkung unberührt. Deshalb ist die Erkenntnis des Zieles der Geschichte keineswegs das Ziel der Geschichtsschreibung, sondern nur e i n e , wenn auch eine

[86]) S. 13.

[87]) S. 12.

[88]) Diese Überordnung, die S. 12—13 ausgesprochen wird, darf ja nicht, weil die Koordination mit der Menschheit abgelehnt wird, als Unterordnung aufgefaßt werden.

hervorragend wichtige Aufgabe der Geschichtsschreibung. Durch diese Feststellung wird alle teleologische Geschichtsschreibung in ihrem Kern getroffen: sie ist nicht falsch, aber unhistorisch, da sie die historischen Erscheinungen einem andern als dem historischen Grundprinzip unterordnet. Daß „die Weltgeschichte nicht ohne eine Weltregierung verständlich ist",[89]) ist wohl ein metaphysischer Grundsatz, systematisch betrachtet, der höchste Satz aller Teleologie, aber für die historische Betrachtung im Sinne Humboldts nur ein Spezialfall des Satzes, daß alles Empirische von seiner Idee bedingt ist. Es ist erst eine sekundäre Folgerung aus den gleichen Prinzipien, daß die Idee der Menschheit, deren Entfaltung das Ziel der Geschichte ist,[90]) kein toter Begriff ist, sondern ein Lebendiges, das in der historischen Wirklichkeit nur durch die Fülle seiner Erscheinungsformen besteht, und erst stirbt, wenn diese erschöpft ist, daß aber das Ziel der Geschichte selbst gar nicht teleologisch bestimmbar ist. Die Teleologie ist metaphysisch berechtigt. aber die Aufdeckung des Ziels der Geschichte ist keine historische, und überdies eine unlösbare Aufgabe: das ist der Satz, durch den auch die Teleologie der Geschichtsphilosophie unschädlich eingegliedert wird.

Humboldt hat später, in der Einleitung zum Kawiwerk, die Geschichtsphilosophie noch einmal einer halbsystematischen Bearbeitung unterzogen, die jedoch für unsere Zwecke wenig Neues bietet. Nur e i n Satz steht dort, der den Schlüssel, wenn nicht zu Humboldts ganzer Geschichtsphilosophie, so doch zu ihrem idealen Teile liefert. „In allen ihren Schöpfungen, heißt es dort,[91]) bringt sie (die Natur) eine gewisse Zahl von Formen hervor, in welchen sich das ausspricht, was von jeder Gattung zur Wirklichkeit gediehen ist und zur Vollendung ihrer Idee genügt. Man kann nicht fragen, warum es nicht mehr oder andere Formen gibt? es sind nun einmal nicht andere vorhanden, — würde die einzige naturgemäße Antwort sein."[92]) Das ist in der Tat des Punkt, der in jeder Wissenschaft zur Annahme einer „idealen" Weltordnung treibt. Das, worauf jede Wissenschaft reflektiert, in der Metaphysik das Absolute, in der Erkenntnistheorie

---

[89]) S. 10.
[90]) S. 13.
[91]) W. VII.
[92]) S. 18.

die Formen der Erkenntnis, in der Naturwissenschaft die Gesetze, ist wohl nach oben abzuleiten, nach unten aber einfach gegeben, nicht zu erklären. Es kann den Grund seines Daseins, den doch zu suchen wir immer wieder getrieben werden, nur außerhalb der Welt finden. Die Geschichte aber reflektiert nach Humboldt auf das Individuelle, kann daher dieses nur außerweltlich erklären. Nun aber nimmt das Individuum in der Reihe des Seienden eine eigentümliche Doppelstellung ein: es hat einmal nichts unter sich, das durch es eingereiht wurde — es steht zu nichts im Verhältnis des Begriffs zum Exemplar —, und anderseits hat es als Individuum nichts über sich. ist sich selbst Zweck. Es steht also einerseits da wie der sinnliche Eindruck, anderseits wie das Absolute: es ist so schlechthin unerklärlich wie jener und verlangt so dringend eine Erklärung wie dieses. Während bei den mittleren Reflexionsobjekten, etwa Gesetzen und Erkenntnisformen ihre Unerklärlichkeit verdeckt und empirisch gleichgültig ist, während der sinnliche Eindruck offen und gleichgültig unerklärlich, das Absolute in seiner Unerklärlichkeit verdeckt und interessant ist, ist die Unerklärlichkeit des Individuums offen und interessant zugleich, verlangt aber dringend Abhilfe — durch ideale Erklärung.

Es fragt sich nur, ob die Voraussetzung dieser Schlußkette richtig ist: daß die Geschichte lediglich auf das Individuum reflektiert.

III.

Nachlese zur ältesten Geschichte des Spinozismus.

Von

Stanislaus von Dunin-Borkowski.

Inhalt:

1. Das Geheimnis des ‚Esprit de Mr. B. de Spinosa'.
2. Die Mystifikation des Grafen de Boulainvilliers.
3. Die Philosophie des ersten Spinozistischen Romans.
4. Ein christlicher Spinozist.
5. Zwei unschuldig Angeklagte.

---

1. Das Geheimnis des ‚Esprit de Mr. B. de Spinosa'.

Unter allen Freunden und Gegnern Despinozas hat ihn kaum einer so vollkommen mißverstanden, wie der politische Abenteurer und Journalist, welcher in einer eigenen Schrift den innersten Geist des Philosophen zu schildern unternahm. ‚L'Esprit de Monsieur Benoit de Spinosa' ist vom Verfasser der ältesten französischen Lebensbeschreibung Despinozas, also nach allem, was wir wissen, von Jean Maximilien Lucas, zusammengeschrieben. Der einzige annehmbare Grund, den man gegen Lucas als Verfasser anführen könnte, ist die Autorität Marchands, welcher in seinem Dictionnaire historique I. 325 andere Verfasser vorschlägt. Marchand wäre, so meint man, in der Lage gewesen, etwas zu wissen; denn er bekam von den Erben der Verleger des Buches La Vie et l'Esprit de M. Benoit de Spinosa (1719) 300 Exemplare ausgehändigt mit dem Auftrag, sie zu vernichten. Der zweite Teil, ‚L'Esprit' ward denn auch verbrannt.

Dieses Zeugnis Marchands beweist jedenfalls, daß die Angabe der gedruckten Vie vom Jahre 1719 und einiger aus diesem Druck geflossenen Manuskripte, es seien ursprünglich nur 70 Exemplare gedruckt worden („à l'exemple des 70 apôtres"!), ein Märchen ist.

Was aber die Autorschaft Lucas' betrifft, so vermag Marchand die Versicherungen und Andeutungen, welche uns sonst zur Verfügung stehen, nicht zu erschüttern.

Die älteste Datierung des ‚Esprit' ist vom Juni 1697. Man liest sie in einer Handschrift der Stadtbibliothek in Lübeck. Die mit Rotstift auf dem zweiten weißen Vorblatt angebrachte Jahreszahl und die beigemerkte Ortsangabe ‚Londini' mögen vom Codexschreiber selbst herrühren. Wahrscheinlich hat Lucas diesen ‚Esprit' ungefähr um dieselbe Zeit fertig gestellt wie die Biographie seines Meisters. In den Handschriften findet sich der ‚Esprit' teils selbständig, teils im Anschluß an das Leben, oder zusammen mit der Abhandlung de tribus Impostoribus, oder endlich in Begleitung des sogenannten ‚Essay de métaphysique' des Grafen Boulainvilliers.

Über den durch eine buchhändlerische Spekulation hergestellten Zusammenhang des ‚Esprit' mit dem Pamphlet ‚De tribus Impostoribus' stellte ich in meinem Werk: Der junge Despinoza (1910) S. 486 f. und 599 f. Vermutungen auf.

Im Druck erschien der ‚Esprit' zuerst 1719 zugleich mit dem Leben des Philosophen. Marchands Autodafé hatte gründlich aufgeräumt. Das einzige mir bekannte Exemplar dieser Ausgabe war im Besitz Eduard Boehmers und befindet sich in der Universitätsbibliothek in Halle. In französischen oder holländischen Privatbibliotheken werden sich wohl noch Exemplare entdecken lassen. Eines scheint auch Joh. Chr. Gottfried Jahn in seiner Bücherei gehabt zu haben.[1]) Die älteste gedruckte Nachricht über den ‚Esprit' findet sich meines Wissens in einem Haager Druck vom Jahr 1716 (chez Henri Scheurleer), der Réponse à la dissertation de Monsieur de la Monnoie sur le Traité de Tribus Impostoribus. Ich bekam diese 21 Seiten starke Schrift nicht zu Gesicht und ich weiß auch niemand, der sie in neuerer Zeit gesehen hätte. Dagegen kannte sie Johann Gottlieb Krause(n). In seiner Umständlichen Bücherhistorie (1716; II. 280 f. V) hat er sie deutsch wiedergegeben. Diese Réponse findet man in einigen Handschriften als Einleitung zum Esprit oder zu der Abhandlung De tribus Impostoribus, resp. de Impostura Religionum. Die Helden der hier erzählten Fabel sind Frecht und Tausendorf, der Ort der Handlung München im Jahr 1704 und Frankfurt am Main 1706. In der kur-

[1]) Vgl. Verzeichnis seiner Bücher. 1756. I. 3. 2075 f.

fürstlichen Bibliothek findet Tausendorf ein Manuskript der Schrift De Tribus Impostoribus und will sie einem Frankfurter Buchhändler verkaufen. Dem Herrn J. L. R. L., dem Verfasser der Réponse, und einem Theologen namens Frecht gelingt es, die Schrift zu entlehnen. Sie müssen allerdings einen schrecklichen Eid schwören, keine Abschrift davon zu nehmen, helfen sich aber so, daß sie das Büchlein für sich — übersetzen. Tausendorf bekommt vom Buchhändler für seinen Schatz (außer diesem Manuskript noch ein gedrucktes Werk Giordano Brunos und eine lateinische Handschrift) 500 Reichstaler.

Die ganze Geschichte ist offenbar eine freche Mystifikation.

De la Monnoie hatte 1715 am Schlusse des vierten Bandes der Menagiana gegen die Echtheit der viel gesuchten Schrift de tribus Impostoribus geschrieben. Um den Kredit mit ihrem gefälschten Machwerk nicht zu verlieren, erfanden schlaue Antiquare die eben erzählte Geschichte und hofften so die Nachfrage nach jener Rarität, die zwar auch eine Fälschung, aber doch eine ältere war, für welche sie den ‚Esprit' einschmuggelten, zu heben.

Der Autor der Réponse gibt uns auch den Inhalt seiner Handschrift an; man ersieht daraus, daß es sich wirklich bloß um Lucas' Esprit und nicht um das viel umworbene Büchlein ‚De impostura Religionum' handelt.

Für den guten Ruf Despinozas war dieser Schwindel ein Glück. Im 18. Jahrhundert erschienen wenigstens fünf Drucke der Abhandlung unter dem Titel de Tribus Impostoribus, und die kaufenden Bücherfreunde wußten meist nicht, daß es sich eigentlich um den Geist des Amsterdamer Philosophen handelt. Nur eine deutsche Übersetzung vom Jahre 5770 (1787) trägt den Titel: Spinoza II. oder Subiroth Sopim, Rom bei der Witwe Bona Spes.[2]). Der Herausgeber weiß von den übrigen Drucken nichts. Er bekam eine deutsche handschriftliche Übersetzung aus dem Jahre 1745, welche bereits den Titel Subiroth Sopim führte, in die Hand und gab sie mit etlichen Anmerkungen in Druck (S. X f). Einen unglaublichen Mangel an gesundem Urteil verrät der Satz (IX): „ich glaube vielmehr, daß . . . (der Verfasser), wo nicht Spinoza selbst, doch zum wenigsten einer seiner Schüler sey; indem seine ganze Lehre darin vorgetragen ist."

---

[2]) Herr Constantin Brunner hatte die Liebenswürdigkeit, mir das seltene Büchlein zu leihen.

Ein Schüler Despinozas, ja, aber einer, der ihn gründlich mißverstanden hat.

Der Herausgeber hält sein Büchlein für die viel begehrte Schrift De tribus Impostoribus.

Die Drucke wurden allem Anschein nach wenig verbreitet. Friedrich Gotthold Dürr schrieb in seinem handschriftlichen Exemplar des Esprit, welches er 1774 aus der Bibliothek Greiners erstanden hatte: „Scriptum nefandum, quod a nonnullis pro Gallica versione libri de Tribus Impostoribus, a quo tamen est diversissimum, venditari solet. Typis quod scio, nunquam fuit excusum sed manu exaratum extat tum alibi, tum in Bibliotheca Reimmanniana, Vid. Catalog. p. 1029, ut et in praestantissima Jo. Christ. Wolfii Bibliotheca." Darunter steht mit anderer Tinte: „Hebr. T. IV. 796".[3]) In seiner Bibliotheca Hebraea schreibt Wolf über diese Schrift. Auch ein so trefflicher Bücherkenner wie Murr bemerkt auf einem Auktionszettel, welcher seinem Exemplar des sogenannten Hamburger Druckes der Vie de M. B. de Spinoza beigeklebt ist (jetzt in der Münchener Hof- und Staatsbibl. Biogr. 1112 h): „n'est pas imprimé."[4])

Die Handschriften des Esprit sind nicht eben selten. Zu den besten zähle ich zwei auf der Wiener Hofbibliothek (aus dem Besitz des Prinzen Eugen und Hohendorfs), eine Berliner[5]), die eben erwähnte Prager, eine Lübecker[6]) und wenigstens eine Pariser in der Arsenalbibliothek. Ein zweites Manuskript der Pariser Bibliothèque de l'Arsenal (2238) ist unvollständig, es hört auf S. 298, welche der S. 331 der Hdschr. 2236 entspricht, mit den Worten: „. . . la mécanique de nos passions" auf. Den Typus der Arsenalhandschrift weist allem Anschein nach auch das Manuskript der Bibliothèque nationale (Fr. 12 242—12 243) auf. Dagegen ist der Codex „La Vie et l'Esprit de

---

[3]) Die Handschrift befindet sich jetzt auf der Prager Universitätsbibl. (VIII. III. 80).

[4]) Vgl. auch Murr, Adnotationes ad tract. theol.-polit. (1802). S. 15.

[5]) Das Berliner Manuskript war noch 1749 im Besitz eines M. Joh. Chr. Massow; sein Preis wird mit 8 Thalern, 6 Groschen angegeben. Massow besaß auch eine Abschrift ‚De tribus Impostoribus' (die echte Schrift), „so aus der Mayerschen Bibliothek an den Prinz Eugen gekommen". Also wieder eine Abschrift. Armer Leibniz! Alle Vorsichtsmaßregeln halfen ihm nichts. Vgl. den von mir veröffentlichten Brief Leibniz': Der junge De Spinoza, S. 600 f.

[6]) Ein zweites Lübecker Manuskript in 8° habe ich nicht eingesehen. (Vgl. Grunwald, Spinoza in Deutschland, S. 292.)

Mr. Benoit de Spinoza" auf der K. Bibliothek in Kopenhagen kaum höher einzuschätzen als die beiden Haager Manuskripte. Ich kenne außerdem zwei Dresdener, zwei Göttinger, zwei Münchener (zusammengebundene) Codices und einen Hallenser. Nur die Dresdener kommen neben der Wiener Handschrift und den Parisern voll in Betracht; an einigen Stellen allenfalls noch die zwei Haager. Die Schreiber der Göttinger, Münchener Handschriften und der Hallenser haben willkürlich geändert; die Münchener Handschriften wurden außerdem das Opfer trostlos unwissender Abschreiber.

Ein wunderlich verderbter Codex, aus dem er die ‚Vie' übersetzt hat, muß auch dem Leipziger Professor Karl Heinrich Heydenreich vorgelegen haben.[7])

Es ist nicht zu verwundern, wenn der Lucas des ‚Esprit' von Despinozas Lehre wenig wußte und nichts begriff. Sein Büchlein verrät nur allzu deutlich, daß er überaus unwissend und oberflächlich war. In Despinozas Werken hat er zweifellos geblättert, wahrscheinlich auch philosophischen Gesprächen in den Kreisen des Philosophen gelauscht. Die ersten zwei Kapitel — die Kapiteleinteilung ist nicht überall dieselbe — enthalten ziemlich verwässerte Erinnerungen an den theologisch-politischen Traktat, das zweite und dritte bringt einen Auszug aus den religionsphilosophischen Dilettantenschriften, welche damals handschriftlich umgingen, zumal dem sogenannten Theophrastus redivivus. Außerdem mag das dritte die Kenntnis der Schrift de impostura religionum verraten; Lucas kann aber auch aus zweiter Hand, z. B. dem Theophrastus, geschöpft haben. Jedenfalls findet sich bei ihm kein Gedanke, der nicht abgeschrieben wäre. Dasselbe gilt vom fünften Kapitel, welches über die Seele handelt und keine Spur der spinozistischen Psychologie aufweist. Das sechste Kapitel bringt köstlich drollige Beweise gegen die Existenz der Teufel, auch hier lauter Dinge, die aus den zeitgenössischen freigeistigen Handschriften bekannt sind. Man sucht vergebens nach deutlichen Anklängen an das XXV. Kapitel der Erstlingsschrift Despinozas, welches ebenfalls von den Teufeln handelt. Gewisse äußerliche Ähnlichkeiten dürften zufällig sein. Das vierte Kapitel, gewöhnlich ‚Vérités

---

[7]) Natur und Gott nach Spinoza I, 1789; vgl. S. XXI. Ältere Bemerkungen über Handschriften des ‚Esprit' finden sich im Intelligenzblatt der Jenaer Allgem. Literaturzeitung 1789, S. 870.

sensibles et evidentes' überschrieben, erinnert entfernt an einen echten spinozistischen Bestand; es bietet aber doch auch nur eine recht verdrehte und entstellte Lehre. Der Verfasser wirft aus dem Zusammenhang gerissene Sätze ohne Begründung und ohne festes logisches Band hin. Man sieht, daß er selbst kein Bedürfnis nach strenger Beweisführung empfand. Er glaubt blind seinen aus allen möglichen zeitgenössischen philosophischen Machwerken abgeschriebenen, etwas spinozistisch aufgeputzten Phrasen.

Der Herausgeber der deutschen Übersetzung hat das Plagiat des Lucas nicht erkannt.

Nach dem Gesagten interessiert uns hier nur ein Teil des 4. Kapitels. Ich gebe im Folgenden einen Text, der im wesentlichen der Handschrift Hohendorfs entlehnt ist. Im Apparat verzeichne ich bloß eine kleine Auswahl von Lesarten.[8])

2. Dieu est un Etre simple, ou une extension[9]) infinie, qui ressemble à ce qu'il contient, c'est à dire qu'il[10]) est matériel, sans etre neanmoins ni juste ni misericordieux, ni jaloux, ni rien de ce qu'on s'imagine et qui par consequent n'est ni punisseur[11]), ni remunerateur, cette idée de punition et de recompense ne pouvant tomber que dans l'esprit des ignorans[12]), qui ne conçoivent cet Etre simple qu'on nomme Dieu que sous des images qui ne lui conviennent nullement, au lieu[13])

---

[8]) A (= Ms. 2236 der Bibl. de l'Arsenal, Paris).
B (= Ms. Gall. oct. 2. der K. Bibl., Berlin).
D u. Da (= Ms. C 395 u. 395 a der K. Bibl., Dresden).
E (= Ms. 10.520 [Eugen XXXI] der K. K. Hofbibl., Wien).
G [1] (= Ms. Hist. lit. 42 der Univ.-Bibl., Göttingen).
G [2] (= Ms. Hist. lit. 43 der Univ.-Bibl., Göttingen).
H (= Ms. 10.334 [Hohendorf] der K. K. Hofbibl., Wien).
Hl (= Ms. Misc. 25 der Univ. Bibl. Halle).
Hg (= Ms. A A 111 der K. Bibl. im Haag).
L (= Ms. der Lübecker Stadtbibl.).
Me u. Mi (= Ms. Cod. Gall. 415 [zusammengebunden] der Hof- und Staatsbibl., München).
Pr (= Ms. VIII. 8. 80 der Univ.'Bibl. Prag).

[9]) Etendue A. Hg.

[10]) qui H.

[11]) puniteur L.

[12]) Dans l'esprit que des ignorans B. Pr. E.; dans l'esprit qu'à l'égard des i. Hg.

[13]) Mais ceux G [1], Hl; au contraire ceux Hg.

que ceux qui se[14]) servent de l'entendement sans confondre ses operations avec celles[15]) de l'Imagination et qui ont la force de se defaire des prejugés d'une mauvaise Education, ceux-la, dis-je[16]), sont les seuls, qui en aient une idée saine[17]), claire et distincte, l'envisageant[18]) comme la source de tous les Etres, et[19]) qui les[20]) produit sans distinction, l'un[21]) n'etant pas plus que l'autre à son égard, et l'homme ne luy constant pas plus à produire qu'un vermisseau ou qu'une fleur[22]).

3. C'est pourquoy il ne faut pas croire que cet Etre simple et Etendu, qui est ce qu'on nomme communement Dieu, fasse plus de cas d'un homme que d'une fourmy, d'un Lion, que d'une Pierre, et de tout autre Etre que d'un Festu[23]); qu'il y ait rien à son égard de beau ni[24]) de laid, de bon ni[25]) de mauvais, de Parfait ou[26]) d'imparfait etc. qu'il veuille etre, loué, prié, recherché, caressé[27]), qu'il soit émû de ce que les hommes font ou disent, susceptible d'amour et[28]) de haine, ni en un mot, qu'il songe plus à l'homme qu'au reste des creatures de quelque nature qu'elles soient; toutes ces Distinctions ne sont que pures inventions[29]) d'un esprit borné[30]), ce qui

---

[14]) se fehlt, B. Pr. u. E.

[15]) Celle L.

[16]) Dis-je fehlt G¹ u. Hl.

[17]) Saine fehlt Hg.

[18]) Ceux qui l'envisagent G¹, G², Hl; ils l'envisagent Hg.

[19]) Et fehlt Hg.

[20]) Qu'il G¹ u. Hl.

[21]) L'une P.

[22]) Que le plus petit vermisseau ou la plus petite fleur Hg.

[23]) Fétu (Strohhalm); die meisten Abschreiber wußten mit dem Wort nichts anzufangen; sie verwechselten es mit fétus; u. so schrieben L. u. Hg. Foetus. Fessu D (beide); festu Pr und A, festui B. usw.

[24]) Et A. B. E. Pr. Hl. G² etc.

[25]) Ou A, Me, Mi; et G², Hl. E. (B fehlt ‚de bon ou de mauvais').

[26]) Et B. G². Hl.

[27]) So: Me u. Mi, G¹ u. G², Hl. E. A. B. L, beide D, Pr., Hg; H hat: prié et recherché; caressé fehlt.

[28]) Ou, B. H.

[29]) Pure invention L; des imaginations chimériques et des inventions Me u. Mi.

[30]) Ou mercenaire Me u. Mi.

veut[31]) dire, que l'Ignorance les a inventées et que l'interest les fomente.[32])

2. Die Mystifikation des Grafen de Boulainvilliers.

Außer Lucas nennt man manchmal noch als zweiten spinozistischen Münchhausen den Grafen Henri de Boulainvilliers, sehr mit Unrecht allerdings. Man hat ihn auch zum Verfasser des Esprit und der Abhandlung ‚De tribus Impostoribus' machen wollen.

Boulainvilliers' Charakter freilich bietet häßliche Flecken.[33]) Wenn er an zahlreichen Stellen seine religiöse Gesinnung und seine treue Anhänglichkeit an die Kirche beteuert, wenn er gegen den ‚Atheisten' Spinoza entrüstet losfährt, so kann man diese frommen Mienen und diese zornige Grimasse kaum ernst nehmen. Denn in einem andern Zusammenhang gefällt er sich in spöttischen und beißenden Bemerkungen gegen Religion, Geistliche und Kirchen. Allerdings bieten manche satyrisch und ironisch einherschreitende Figuren des damaligen Frankreich ähnliche unlösbare Rätsel. Sie konnten furchtbar schimpfen und spotten über Leute, die sie aufrichtig verehrten, und über Dinge, die sie heilig hielten, und an die sie glaubten. Man wird an Herrn Lampre erinnert in Huysmans' Roman L'Oblat. Jedenfalls starb Boulainvilliers in gläubiger Gesinnung, mit Zeichen ungewöhnlicher Andacht, und vollständig ausgesöhnt mit der katholischen Kirche. Das ist nicht bloß von Moreri (Dictionnaire), sondern auch von Saint-Simon (Mém. XVIII. 438) sicher bezeugt. Aber während seines Lebens schrieb er wie ein ausgesprochener Freidenker. Was er dachte, weiß kein Mensch. Wollte man auch annehmen, daß seine Freunde in die nach seinem Tode erschienenen Werke — und das sind, wie es scheint, alle bis auf eines — einzelnes eingeschmuggelt haben, so bleibt doch der allgemeine Charakter dieser Schriften und die 1700 von ihm selbst besorgte Broschüre Lettre d'Hippocrate à Damagète als Beweis für seine antichristlichen Ausfälle übrig.

---

[31]) Fait A. Hg.

[32]) Der ursprüngliche Text hat nach Vergleich der verschiedenen Lesarten wohl gelautet: borné, que l'ignorance a inventées et que l'interest fomente (entretient L).

[33]) Vgl. F. Colonna d'Istria in der Introduction seines Werkes: Spinoza. Éthique. Traduction inédite du Comte Henri de Boulainvilliers (Paris, 1907).

Drei Werke Boulainvilliers' beziehen sich auf Despinoza. Wir haben von ihm eine in London 1767 gedruckte, unbedeutende Schrift ‚Analyse du Traité théologico-politique'; beigefügt ist eine Abhandlung von einem andern Verfasser ‚Doutes sur la religion'.

Die zweite Arbeit ist die jüngst von Colonna d'Istria herausgegebene Übersetzung der Ethik mit Anmerkungen. Trotz ihrer Freiheiten, Auslassungen und Mißverständnisse ist sie doch eine für die damalige Zeit bedeutende Leistung.

Die dritte und bekannteste Arbeit des Grafen über Despinoza ist seine ausführliche Analyse der Ethik. Sie findet sich in einem zu Brüssel bei François Foppens 1731 gedruckten Buch: Réfutation des erreurs de Benoit de Spinosa. Par M. de Fenelon Archevêque de Cambrai, par le P. Lami Benedictin et par M. le Comte de Boullainvilliers [34]). Avec la vie de Spinosa, Ecrite par M. Jean Colerus, Ministre de l'Eglise Luthérienne, de la Haye; augmentée de beaucoup de particularités tirées d'une Vie Manuscrite de ce Philosophe faite par un de ses amis.

Die sogenannte Réfutation de Spinoza steht hier S. 1—320 nach den eigens paginierten (1—158) Vie de Spinosa und der Préface de M. le Comte de Boullainvilliers.

Als Manuskript findet man diese Schrift des Grafen häufig unter dem Titel Essay de métaphysique dans les Principes de B.... de Sp.... Die starke Vertreibung von Abschriften der Werke Boulainvilliers' bezeugt uns eine Notiz des Herausgebers des Werkes: Essais sur la Noblesse de France .... par feu M. le C. de Boullainvilliers (Amst. 1732): „Il se trouve une quantité de Copies de chacun de ses Ouvrages répanduës en France et chez les Etrangers.“ In Hamburg, Wien, Paris usw. findet man Handschriften des Essay [35]). Trotz der Versicherungen in der Préface, daß er Despinozas Philosophie verabscheue und diese Inhaltsangabe nur gemacht habe, um die Gelehrten

---

[34]) Die posthumen Ausgaben der Werke des Grafen schreiben den Namen in der 2. Silbe meist mit 2 l.

[35]) Ich kenne genauer die Hdschr. der Wiener Hofbibl. 10. 339; ehemals im Besitz Hohendorfs (O. 10) von seinem Schreiber schön geschrieben. Grunwald berichtet in diesem Archiv (IX. 1896, 165 f) über das Hamburger Ms. des Essay (Phil. 333). Er scheint nicht zu wissen, daß der Inhalt identisch ist mit der gedruckten Réfutation.

zur Widerlegung anzuspornen, bricht Boulainvilliers' Vorliebe für den Gedanken Despinozas immer wieder durch. Er verschleiert und verdeckt sogar nach Möglichkeit die Schwierigkeiten, stützt die schwachen Beweise durch neue Gründe, die ihm kräftiger scheinen, rundet ab und feilt mit sichtlicher Sympathie.

Wenn man nur die objektive Wiedergabe der Lehre Despinozas ins Auge faßt, so ist diese Arbeit zweifellos im wesentlichen treu und die gründlichste unter allen, welche damals geschrieben wurden. Die Grundlagen des Systems und die Ethik als ein Ganzes werden vielfach mit einem glücklichen Griff aufgedeckt und aufgerollt; der logische Zusammenhang der Lehre wird mit dem Aufwand eines seltenen Scharfsinns, wenn auch nicht immer im Spinozistischen Geiste hergestellt. Es ist eine der geschicktesten, ich möchte sagen, abgefeimtesten Popularisierungen des Systems der Ethik, die jemals geschrieben wurden; eine Popularisierung nicht für Ungebildete, sondern für die in der damaligen freigeistigen Literatur belesenen Pariser aus den Kreisen der vorsichtigen Libertins, über die Saint-Simon so schön zu schreiben und zu spotten versteht.

Gewiß zeichnet Boulainvilliers manche Stücke der Ethik nicht Zug um Zug nach dem Original, sondern so, wie sie sich in seinem Geiste spiegeln. Aber diese Spiegelung ist interessant genug. Er unterbricht den Fluß der Darstellung durch Erwägungen und Einwände; man kann aber nicht sagen, was gewöhnlich behauptet wird, daß er die Ethik umgedeutet und in den Hauptpunkten mißverstanden hat.

Mit dem Wissen eines in den philosophischen Unterströmungen heimischen Mannes schritt Boulainvilliers an die Auslegung des Amsterdamers. Was er in ihn hineingelegt hat neben dem in der Ethik deutlich Enthaltenen, das holte er sich aus den breiten Strömungen, an deren Ufern Despinoza selbst gewandelt war, aus denen er geschöpft hatte, durch die er wenigstens angeregt wurde und ohne welche er überhaupt nicht denkbar ist. Das ist Boulainvilliers' Bedeutung für das Verständnis der Zeit und des Spinozismus.

Die beigedruckten ‚Widerlegungen' anderer Verfasser offenbaren sich gleich als heuchlerische Maske; man hat schwache ausgesucht und aus gründlichen einen armseligen Auszug gegeben. Es war System in der Sache.

3. Die Philosophie des ersten Spinozistischen Romans.

Man wird Boulainvilliers' Mißverständnisse weit milder beurteilen, wenn man sich an den Abgrund von Verständnislosigkeit bei den intimsten Freunden des Philosophen erinnert. Aber auch hier gab es Ausnahmen. An der Wiege des 17. Jahrhunderts sind in den Geist Despinozas am besten die Männer der philosophischen Tafelrunde eingedrungen, welche uns in einem seltenen holländischen Buch Vervolg van't Leven van Philopater (Gröningen 1697) geschildert wird.[36])

Die Schrift gibt sich als Fortsetzung des zu Gröningen 1691 erschienenen Buches Het Leven van Philopater. Opgewiegt in Voetiaensche Talmereyen, en groot gemaeckt in de Verborgentheden der Coccejanen. Een Waere Historie. Man hat keinen Grund an der Identität beider Verfasser zu zweifeln.[37]).

Es gibt zwei Ausgaben dieses Buches. Die erste, 221 Seiten stark, endet mit den Worten: „dat heen Gemeen nog veele en grote diensten, door haer staet te erlangen. Eynde. Die zweite, in den Bibliographien angeführte, hat das gleiche Titelblatt und ist mit der ersten zunächst identisch, bietet aber im ganzen 300 Seiten, und zwar für das Verständnis des damaligen Spinozismus mit die wertvollsten. Wir haben in diesem Buch zweifellos eine ziemlich reine Tradition aus Despinozas innerstem Freundeskreis über den wahren Sinn schwerer Punkte seiner Lehre. Darin liegt seine Bedeutung. Leider sind diese Punkte nur wenige, genau genommen eigentlich bloß fünf. Viele andere, z. B. die Erörterungen über göttliche und menschliche Gesetze, über die Notwendigkeit alles Geschehens usw., geben Despinozas Ansichten richtig wieder, gehen aber nicht in die Tiefe. Unsere fünf Punkte werden, der ganzen formlosen und verworrenen Art des Buches entsprechend, nicht systematisch, sondern wie von ungefähr und in aphoristischer Form behandelt.

---

[36]) Das Milieu, in dem die Erzählung spielt, schildert W. Meyer im Archief voor Nederlandsche Kerkgeschiedenis VII. afl. 2 (1898) 172—202: Een theologische Roman uit de 17[de] eeuw.

[37]) Cf. Vervolg 13 f: „Ik heb gezegt dat in den Jaare 1689, als wanneer Philopater beneffens zyn boezemvriend Philologus usw.; das bezieht sich auf das Leven 189 f. Vgl. auch Vervolg 100 f.

Die Spinozisten um Philopater haben zwar Anwandlungen von Kritik und selbständigem Denken; im ganzen und großen sind sie aber ihrem Meister gegenüber sehr autoritätsfreudig. Sie gehen von ganz bestimmten unbewiesenen Voraussetzungen aus und verfolgen sie mit logischem Scharfsinn, vergessen aber dann, daß die Ergebnisse nur von ihren willkürlichen Annahmen aus und nicht absolut wahr sind.

Die fünf Punkte, über die wir Aufschluß erhalten, sind folgende: 1. da die Seele nach Despinoza nichts ist als eine gewisse Weise des Denkens, also nichts außer den besonderen Ideen, so scheint zu folgen, daß jeder so viele Seelen hat, als er besondere Denk- und Willensakte erlebt.

Darauf wird geantwortet, daß alle besonderen Ideen nur die Wirklichkeit der Seele ausmachen, und daß diese Ideen auf dieselbe Weise mit der Seele vereinigt sind, wie die Seele selbst mit dem Körper; sie sind also ein und dasselbe mit der Seele, wie diese und der Körper ein und dasselbe Ding sind, unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten gefaßt. Die Ordnung des Wirkens und Leidens des Körpers ist gleich der Ordnung im Wirken und Leiden der Seele.[38])

Es ist schon etwas wert, wenn die Tafelrunde zur Einsicht kam, daß die Gleichsetzung der Seele mit den einzelnen Ideen die Kontinuität des individuellen Seelenlebens und des ‚Ich' in Frage stellt. Ihre Lösung ist allerdings sehr schwach und unklar. Sie drängt die Gesamtheit der Ideen in den Vordergrund und läßt die wirkliche Existenz der Seele mit ihr zusammenfallen. Immerhin liegt die Lösung der Schwierigkeit im Sinne Despinozas auf dieser Linie, ohne daß es dem Philosophen selbst gelungen wäre, in irgend einer befriedigenden Weise das ‚Ichproblem' in der Ethik zu klären.

Sobald freilich die Herren Philopater, Physiologus, Philomathes und Philologus selbständig zu philosophieren anfangen, benehmen sie sich arg linkisch und naiv. Sie sind nur dort erträglich, wo ihnen echte Traditionen aus der Studier- und Disputierstube Despinozas

---

[38]) Vervolg 116 f. 117: „Maar wy zeggen, dat de ziel zekere wyze van denken is, en dat alle de bezondere denkbeelden, de wezentlijkheit van de ziel stellen, die op de zelfde wijs met de ziel vereenigt zijn, als de ziel zelve met het lighaam is vereenigt“......119: „en hierom is d'ordening der doeningen en lydingen van ons lighaam gelijk met d'ordening der doeningen en lydingen van de ziel.“

vorlagen. Diesen Eindruck gewinnt man immer wieder beim Lesen des Romans.

2. Eine zweite Frage beschäftigt sich mit den göttlichen Attributen und ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung für die endlichen Dinge. In einem Briefe an H. W. hatte P. H.[39]) die Schwierigkeiten der späteren Kritik gleichsam vorweggenommen und bereits ganz gut erfaßt.

Es ist die Frage nach der Erfahrung im weitesten Sinne als einer Erkenntnisquelle der besonderen Dinge, die daran stoßende Frage, ob und wie diese Dinge im Sinne Despinozas aus der einen Substanz abgeleitet werden können. H. W. erwidert ganz richtig im Geiste der Ethik, daß die *wahre* Erkenntnis der besonderen Dinge, auch unserer eigenen Seele, allein aus der Kenntnis der göttlichen Natur abgeleitet werden könne. Aber nirgendwo wird, so viel ich sehe, klar und deutlich betont, daß das *Erfahrungs*wissen um unseren Körper und um unsere Seele der notwendige Anlaß ist, damit man zur Erkenntnis der göttlichen Natur überhaupt vorzudringen vermöge. So hat Despinoza selbst zweifellos gedacht. Deshalb ist denn auch mijn Heer en Vriend P. H. mit der Lösung nicht zufrieden. Er betont mit vollem Recht, daß zu einer gründlichen Kenntnis der Dinge eine genaue Untersuchung und Erforschung ihrer selbst und nicht bloß ihrer Attribute gehöre.[41]) Wie sich diese zur sogenannten zweiten und dritten Erkenntnisstufe der Ethik verhalte, hat er, wie es scheint, nicht begriffen — und die übrigen von der Tafelrunde auch nicht.

Aber der Spinozajünger H. W. hat bei dieser Gelegenheit ein sehr bewerkenswertes Wort über das Verhältnis von Ausdehnung

---

39) Verv. 247 f.

40) 260: „De waare, en op reden gegronde perceptie, die wy van de bezondere dingen, waar onder wy ook de menschelijke ziel stellen, hebben, moet alleenlijk uit de Kennisse van de goddelijke natuur gehaalt en afgeleid worden“ usw.

41) 266 f: Dat uit de Kennisse van God, de Kennisse der bezondere dingen en by gevolg ook die der menschelijke ziel moet gehaalt worden, komt ons onder correctie hard voor; dewijl we agten gen kennisse eeniger zaken kunnen gezegt worden te hebben, tenzy de toeëigeningen der zelven, vor naaukeurige opmerking, die de wezentheid des zaaks stellen, zijn vertoont: anders verstaan we een bloote schets of inbeelding der gedaantenstanden verkregente hebben, en geen kennis“.

und Denken fallen lassen. Das ist ein dritter wichtiger Punkt in unserem Roman.

3. Was bedeutende Kenner bis auf die neueste Zeit nicht als spinozistisch gelten lassen wollen, das hat unser Anonymus, offenbar auf eine mündliche Überlieferung gestützt, klar ausgesprochen; es ist ein Satz, mit dessen erstem Teile wenigstens der echte Spinozismus, wie mir scheinen möchte, steht und fällt. „Gottes Denken," sagt er, „ist die ewige und unveränderliche Kenntnis oder das Bewußtsein (= Wissen), das in Gott ist, in bezug auf das Sein und die Seinsart der Ausdehnung und ihrer Modifikation. Die Ausdehnung ist das Objekt (onderwerp kann hier nicht ‚Subjekt' heißen) oder der Gegenstand von Gottes ewigem Denken. Es gibt zwar auch ein Denken des Denkens, doch dieses kann laut der Definition von Gottes Denken ohne Ausdehnung nicht begriffen werden.[42])

Mit vollem Recht wird hier betont, daß nach Despinoza die unendliche Ausdehnung in Gott der Gegenstand des unendlichen göttlichen Denkens ist; die unendliche Ausdehnung ist ein und dasselbe mit dem unendlichen Denken, — aber unter einem anderen Gesichtspunkte; sie ist formaliter dasselbe, was das Denken obiective ist, um die spinozistische Terminologie zu gebrauchen.

Dagegen kann man aus dem Ausdruck ‚bewustheid' bei dem anonymen Briefschreiber nicht schließen, daß er Gott Selbstbewußtsein beigelegt habe

H. W. läßt sich aber doch ein bedauerliches Mißverständnis zu Schulden kommen. Er bringt auch die Kenntnis der Modifikationen der Ausdehnung unter Gottes unendliches Denken. Diese arge Entgleisung greift P. H. alsbald auf, und verweist energisch auf Despinozas Lehre, nach welcher in Gott keine Kenntnis der Einzeldinge angenommen werden dürfe, sofern er als unendliche Substanz gefaßt wird. Aber P. H. geht zu weit; er vermag auch das ewige

---

[42]) 260: „Gods denking is de eeuwige en onveranderlijke kennis of bewustheid die in God is wegens het zijn, en't hoedanig zijn der uitgestrektheid, en des zelfs Modificatio. De uitgestrektheid is het onder of voorverp van Gods eeuwige denking. Daar is ook wel een denking van een denking, dog deze kan, volgens der bepalinge van Gods denking, zonder uitgestrektheid niet begrepen worden."

Denken nicht als Kenntnis der unendlichen Ausdehnung im Sinne Despinozas zu begreifen.[43])

4. Sehr interessant ist im oben angeführten Text unseres H. W. die Stelle über das Denken des Denkens. Sie ist wichtig genug, um sie als vierte Tradition im Roman zu bezeichnen. H. W. nimmt auch in der göttlichen cogitatio ein Denken des Denkens an, wie Despinoza beim Menschen von einer Idee der Ideen redet; diese Betonung einer Art reflexen Erkenntnis in Gott, die einen anthropomorphischen Beigeschmack hat, zeigt uns, daß H. W. dem göttlichen Denken Bewußtsein beilegte. Man hat noch in neuerer Zeit lange Kapitel über die Frage geschrieben, ob nach dem echten Spinozismus Gott Bewußtsein zukomme oder nicht. Bei diesem Streit wurde die wichtigste und einzig maßgebende Unterscheidung fast ganz außer Acht gelassen. Faßt man nämlich im Sinne Despinozas Gott absolut auf, als die eine Substanz, so kann man von einem Bewußtsein Gottes nicht sprechen; faßt man aber Gott unter dem relativen Gesichtspunkt eines seiner Attribute, des Denkens, so muß man ihm auch im Sinne Despinozas wenn auch kein Selbstbewußtsein, so doch zweifellos Bewußtsein beilegen, und zwar kommt dieses der natura naturans und nicht einfach der natura naturata zu. Das hat unser H. W. geahnt. Er hat noch tiefer gesehen. Da er im richtigen Verständnis der Lehre seines Meisters das unendliche Denken als die objektive Seite der unendlichen Ausdehnung faßte, so mußte er, um diesem Begriff treu zu bleiben, auch bei dem ‚Denken des Denkens' die Ausdehnung in irgend einer Weise als formale Seite unterbringen. Diese Konsequenz hat er eingesehen. Das haben ihm wenige Spinozakenner nachempfunden. Ohne hier die Frage anzuschneiden, wie sich der Verfasser der Ethik zuletzt selbst dazu ge-

[43]) 267 f: „Wat gy by Gods denking, de eeuwige en onveranderlijke bewustheid verstaat, belijd ik gaerne niet te weten; ten zy gy daar by verstond, dat in hem zekere Gewaarwording is, niet voor zoo veel hy oneindig, eeuwig, alles in allem en een en eenig is, maar voor zoo verre hy op deeze of geene wijze bepaaldelijk wezentlijk word begrepen, en in zulkervoegen de wezentheid aller bezondere dingen stellende kann dan gezegt worden Gewaarwordingen der zelver te hebben en te vormen enz. Recte enim ait, B. D. S. singulares Cogitationes, sive haec et illa cogitatio medi sunt, qui dei naturam certo et determinato modo exprimunt."

stellt hat, möchten wir daran erinnern, daß er in der Erstlingsschrift diese Lehre vertrat.[44])

5. Der fünfte und letzte Punkt betrifft nur eine Kleinigkeit, aber eine charakteristische. H. W. zeigt ein gutes Verständnis seines Meisters, wenn er im Brief an P. H. bemerkt, daß alle Dinge, auch Steine und Bäume, eine denkende Seite aufweisen müssen, wenn Gott eine Kenntnis von ihnen haben soll.[45]) Das ist nach spinozistischen Grundsätzen gewiß richtig.

4. Ein christlicher Spinozist.

Despinoza hatte nicht bloß in unkirchlichen und unchristlichen Kreisen Verehrer. In seinem bekannten Werk ‚Spinozas Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland' hat van der Linde diese christlichen Spinozisten gezeichnet.

Einer von ihnen verdient besondere Beachtung, nicht bloß weil er der bedeutendste in dieser Klasse ist, sondern auch weil das über ihn bisher Geschriebene ungenügend und mißverständlich ist. Sein Werk ist schwer aufzutreiben.

Bei Heinrich Künrath in ‚Hamburg', dem maskierten Verleger des theologisch-politischen Traktats, erschien 1684 ein anonymes Buch, welches für die Lehre Despinozas, ohne ihn zu nennen, einzutreten wagte.[46]) Der Verfasser hatte seinen Meister fleißig ge-

---

[44]) Nachgewiesen in meinem Werke „Der junge De Spinoza", 371 f.

[45]) Vervolg 264: daß alles beseelt ist „blijkt klaar genoeg uit de Kennisse die wy van God hebben, of anders zou moeten volgen dat God geen Kennis van de bezondere dingen had, en dat in yder deel, op een eindige en bepaalde wijze niet waar 'tgeene op een oneindige en onbepaalde wijze in't geheel is, 'twelk ongerijmt zou zijn."

Interessant ist auch die Zusammenfassung der Unterredungen der ‚Philosophische Gezelschap' 278 f.

[46]) Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis ad Pantosophiae Principia manuducens. Hamburgi apud Henr. Kunraht 1684. Der zweite Teil ist betitelt: Principiorum Pantosophiae Pars secunda. Exhibens Vias quas corpus motum describit et inde ortas proprietates, nulla habita ratione vicinorum corporum, aut medii per quod transfertur corpus motum. Der 3. Teil: Principiorum Pantosophiae Pars tertia. Exhibens Effectus quos corpora mota in se invicem producunt. Et primo de depressione versus terrae centrum. (Alles 1684). Meine Zitate beziehen sich auf Teil I.

lesen und war vollkommen überzeugt worden. Sein praktisches Christentum hatte dabei allem Anschein nach keinen Schaden gelitten. War er doch bemüht gewesen, allzu grelle Farbenmassen des Meisters christlich sanft abzutönen.

Die innere Stimme seines Gewissens und seiner Überzeugung schenkt ihm, wie er im Vorwort bemerkt, Ruhe, Klarheit und Gewißheit. Diese Gewißheit ist ihm, so versichert er, höchstes Gut und aller Wünsche Erfüllung; er verlange nur noch nach endlicher Vereinigung mit Gott, dem höchsten Gut; alle mathematische Wahrheit, jede menschliche Sicherheit gelte ihm nichts angesichts der unzerstörbaren Überzeugung, die er in sich trage, dereinst wirklich mit dem Unendlichen vereinigt zu werden.

Man wird bei diesen Worten unwillkürlich an Despinozas felsenfesten Selbstglauben erinnert; ihn auch hatte der Schüler vom Meister geerbt.

Der philosophische Lehrling blieb nicht unbekannt. Man entdeckte bald in ihm Abraham Joh. Cuffeler, beider Rechte Doktor.

Cuffeler scheint zum Freundeskreis Despinozas gehört zu haben. Seine warm empfundene Erinnerung an den Verstorbenen, sein Einblick in die geduldige Milde Despinozas bei Anfeindungen und Mißdeutungen ähneln nicht einer aus leblosen Blättern geschöpften Erkenntnis. Auch die durchsichtige Erklärung schwieriger Teile des spinozistischen Systems entfließt einer Einsicht, welche dem Munde des Meisters, nicht bloß seinen Werken, abgelauscht sein dürfte.

Wenige Freunde und Gegner aus älterer Zeit haben Despinoza in wesentlichen Punkten so tief und wahr erfaßt wie Cuffeler. Selbst unter den späteren Forschern gibt es nicht viele, gleich gewandte und treue Interpreten.

Trotzdem ist Cuffeler kein Spinozist im vollkommenen Sinn des Wortes. Er blieb offenbarungsgläubig. Christi Lehre gilt ihm mehr als jede philosophische Wahrheit, wenn er diese auch noch so klar mit sicherem Schluß zu ergreifen glaubt.

„In Sachen des Glaubens," so schreibt er, „wenn es sich um die ewige Seligkeit handelt, bin ich, durch Christi Geheimnisse geweiht, stets der Meinung gewesen, und werde es auch bleiben, man müsse mit blinder Hingebung alles befolgen und glauben, was uns Christus zur Erlangung des ewigen Heiles zu glauben und zu tun

aufgetragen hat. Dabei ist jede menschliche Beweisführung, welche das Gegenteil zu lehren scheint, einfach abzuweisen.“ [47])

Cuffeler spielt aber doch nicht so oberflächlich wie etwa Pomponatius mit der doppelten Wahrheit. Er bemüht sich beide unter einem Gesichtspunkte wenigstens zu einen, und sucht ihren Widerstreit durch den verschiedenen Standort, den er einnimmt, weniger schroff zu gestalten. Es war ein Mann, wie ihn uns sein Bild zeigt. Ein feiner Kopf, aber ganz receptiv, nicht schöpferisch tätig, vorsichtig und bedächtig, jedoch weder verschlagen noch unwahr, voll Humor und feiner Ironie. Seine Seele war in vollen Gleichmut getaucht, er lebte in stiller, hoffnungsfreudiger Ergebenheit. „Cedendum fatis“ steht unter seinem Bildnis.

Sein Werk, welches Despinozas Philosophie verbreiten sollte, gibt sich in seinem ersten Teile einfach als Logik, „Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis“. Die Erörterungen über Gott, Welt und Seele werden schlecht und recht eingeschoben. So ist denn das Werk in hohem Maße formlos und aphoristisch. Man merkt die Absicht, metaphysische Neuerungen aus unschuldigen logischen Untersuchungen nicht so fast herauswachsen zu lassen, als sie vielmehr darin zu verstecken.

Despinoza wird nicht genannt. Aber gleich die ersten Seiten über das Wort (de nomine) sind spinozistisch gefärbt. Die Begriffe Substanz und Modus werden im Sinne des Meisters näher bestimmt. Außer diesen beiden gebe es nichts in der Gesamtheit, lehrt Cuffeler. Aber meistens würden die Substanzen aus ihren Definitionen falsch erschlossen.[48]) Macht man mit der Begriffsbestimmung der Substanz ernst, beraubt man sie nicht ihres Hauptvorzugs, kraft dessen sie durch sich und in sich besteht, so wird man zur Annahme gezwungen, daß nur eine einzige Substanz möglich sei. Denn ein solches Dasein, „in sich und durch sich“, muß sich seinem Begriffe nach einer vollkommenen Unabhängigkeit erfreuen, wie sie eben nur der einen, unendlichen göttlichen Wesenheit zukommt. Da es nun außer Substanz und Modus nichts gibt, so sind alle übrigen Dinge Modi dieser einen göttlichen Substanz. Damit stehen wir schon mitten im

---

[47]) A. a. O. S. 75.
[48]) S. 11 ff.

Spinozismus. Aber Cuffeler verzieht keine Miene und spinnt einige unverfängliche logische Fragen weiter.[49])

Wie er uns in seiner Vorlesung über das Wort die dornigsten Probleme zum Begriff der Substanz bezwingen ließ, so sucht er im Kapitel über den Satz in die Geheimnisse der Gedankenerzeugung einzudringen.[50]) Einfache Beispiele belehren uns über die Verkettung der Gedanken, „concatenatio ‚quaedam vel quasi' idearum". Zum spinozistischen Grundbegriff wird diese Verkettung, wenn man jedem Gedanken einen körperlichen Reiz zur Seite stellt und beide Reihen, die der leiblichen Bewegungen und die entsprechende der Ideen, parallel zueinander verlaufen läßt. Cuffeler bringt gleichsam spielend alle diese Feinheiten der Seelenlehre vor.

Zunächst werden die Probleme eben nur gestreift, die Lösungen im spinozistischen Sinne wie von ungefähr hingeworfen. Denn Cuffeler kann nicht tiefer in die Seelenlehre eindringen, bevor er eine Erkenntnistheorie wenigstens angedeutet hat. Auch an diese Aufgabe tritt er mitten in seinen logischen Begriffsbestimmungen.[51]) Er betont hier besonders stark die Existenz angeborener Ideen, so zumal der Gottesidee, und der Ideen einiger im Geist fest wurzelnder Grundanschauungen, welche nicht näher zu erweisen sind, und von denen aus allein man zu weiteren Schlüssen vorwärts schreiten kann.

Mit erheiternder Unbefangenheit erbietet er sich, das Beispiel eines sicheren Schlußverfahrens aus einigen feststehenden Denkregeln anführen zu wollen, und stellt dabei einen Hauptpfeiler der Lehre seines Meisters hin.

Von den einfachsten Grundsätzen aus könne man, meint er, die Schöpfung aus nichts widerlegen und die Ewigkeit der Welt erweisen. Alles bestehe ja „in sich", oder „in einem anderen"; so müsse denn auch die Welt, zu deren Begriff die Abhängigkeit gehöre, in Gott sein, sie müsse in Gottes Wesen liegen und daraus fließen, etwa wie ein Lehrsatz des Dreiecks aus dessen Wesen abgeleitet werde. Da nun Gottes Wesenheit von Ewigkeit in stets gleicher, unveränderlicher Vollkommenheit bestehe, müsse die Wesenheit der Welt immerdar in Gott gewesen, und demnach „sozusagen" ewig sein.[52])

---

[49]) S. 16 ff.
[50]) S. 44 ff.
[51]) S. 51 ff.
[52]) S. 65 ff.

Später kommt Cuffeler nochmals auf diese Lehre von der Weltschöpfung zurück[53]) und erklärt, sie widerspreche in keiner Weise dem Glaubenssatz von der Erschaffung aus Nichts. Nur sei die Ausdrucksweise unangemessen, mißverständlich und werde deshalb von ihm abgewiesen. Das Nichtsein hätte zwar in Gott, dem unendlichen Sein, keinen positiven Grund; die Welt sei aber doch ein Werk Gottes, der Grund ihrer Existenz sei Gottes Wille, und auch die in Gott enthaltenen ewigen Wesenheiten der Dinge können den Grund ihres wirklichen Daseins nicht in sich selbst tragen.

Das Nichts, aus dem die Welt geschaffen sein soll, so schließt er, ist von Gott abhängig oder nicht. Hängt es von Gott ab, so gebe er alles zu; denn dann besage der Begriff „aus nichts erschaffen" nur die Tatsache, daß alles vollkommen in bezug auf Wesenheit und Dasein von Gott geschaffen sei; behaupte man aber, das Nichts sei von Gott unabhängig, so leugne er die Schöpfung aus nichts; denn in diesem Falle müßte er auch den Mangel eines Abhängigkeitsverhältnisses von Gott zugeben; dies sei aber widersinnig; denn etwas von Gott Unabhängiges gebe es nicht.

Mit dieser Erklärung setzte sich Cuffeler mehr dem Ausdruck als der Sache nach in Widerspruch zum christlichen Dogma; jedenfalls verwirrte er aber eine an sich klare Sache. Die ewige Möglichkeit der endlichen Wesenheiten in Gott gaben alle denkenden Theologen zu; wenn sie die Schöpfung aus nichts betonten, so sagten sie damit nur, daß das wirkliche Dasein jener Dinge einzig und allein auf Gottes Macht zurückzuführen sei.

Wie man sieht, hat also Cuffeler etwas Wasser in den allzu starken Wein des Meisters gegossen. Immerhin bleibt es wahr, daß Despinoza seine Leugnung der Schöpfung aus nichts ganz anders verstanden hat wie moderne Monisten oder Materialisten. Cuffeler verdreht denn auch nicht den Gedanken seines Lehrers mit Bewußtsein; dazu ist er zu ehrlich. Er sucht nur den christlichen und spinozistischen Standpunkt einander zu nähern.

Den Vorwurf, als lasse er die Welt in Gott aufgehen, weist er ab und erklärt sich für jeden Fall bereit, dem Wort Gottes treu zu bleiben.[54]) Nach solchen Vorbauten darf er es wagen, seine psycho-

---

[53]) S. 228 ff.

[54]) S. 67.

logischen Fragen klarer zu entwickeln. Im Anschluß an die Lehre vom Zusammenspiel der leiblichen und psychischen Funktionen stellt er die Abhängigkeit der Seele vom Körper fest, und deutet auch die notwendige Folgerung an: nach dem Tode ist das, was vom Geiste übrig bleibt, für Affekte unzugänglich. So lehrt die Vernunft, meint er; der Glaube widerspricht, wenigstens scheinbar. Ihm müssen wir uns unterwerfen und demgemäß eine übernatürliche Leidensfähigkeit der Seele annehmen.[55])

Nach diesem kühnen Vorstoß gegen den gewöhnlichen Beweis für ein vollkommenes Fortleben des Geistes nach dem Tode kehrt Cuffeler zu einem Begriff zurück, den er vorhin nur angedeutet hatte. Der Wille ist, sagt er, bloß ein Modus des Denkens, von allen übrigen Denkerscheinungen allerdings ganz verschieden. Jedes Wollen läßt sich auf das angeborene Verlangen der Selbsterhaltung zurückführen. Dieses Verlangen ist samt allen seinen Ausflüssen und Verzweigungen zwar notwendig, aber gern gewollt und natürlich, und demgemäß „frei", wenn wir nur die Freiheit auf diesen einzig richtigen Begriff zurückführen wollen.[56]) Despinoza hatte nicht anders geredet.

Cuffeler führt nun alle verwickelteren Äußerungen des Willens auf das Verlangen nach einem guten, allseitig befriedigenden Leben zurück; dieses Verlangen selbst leitet er vom ersten Drang nach Selbsterhaltung ab und findet den Anstoß zu allen Bewegungen des Willens in einer körperlichen Erregung. Damit scheint ihm die Freiheit im landläufigen Sinn unvereinbar.[57])

Er wandelt nur treu in den Spuren seines Meisters, wenn er nunmehr die Sittenlehre und die Staatswissenschaft aus jenen beiden grundlegenden Verlangen abzuleiten sucht. Dabei ist ihm auch nicht die Verschiedenheit der Lehre des Hobbes von der Despinozas entgangen. Despinozas Grundlagen gemäß erklärt er jenes Verlangen nach einem guten, bequemen Leben für die Wurzel der Staatenbildung, während Hobbes die gegenseitige Furcht zur Triebfeder machen wolle.[58])

Mitten aus diesen politischen Theorien wird Cuffeler durch die Erinnerung aufgeschreckt, daß er noch den wichtigsten Begriff,

[55]) S. 68—76.

[56]) S. 81 ff.

[57]) S. 85 ff.

[58]) S. 93—99.

das Verhältnis Gottes zur Welt zu entwickeln habe.[59]) So ungeschickt auch die plötzliche Abschweifung ist, so wichtig sind die nun folgenden Erörterungen. Wir werden in die innerste Burg des Spinozismus eingeführt und haben an Cuffeler einen zuverlässigen Führer.

Cuffeler hat erkannt, daß Despinozas Grundlagen auf drei Hauptbegriffen ruhen: Dem Begriff des vollen Parallelismus zwischen der Ordnung der Ideen und der Ordnung der Dinge, — genau wie die Ideen folgen auch die Dinge auseinander; — dem Begriff des „In-einem andern Seins" — in alio esse —, man verzeihe das barbarische Wortgefüge —, endlich dem Hilfsbegriff der geometrischen Denkweise. Deshalb sucht er das Verhältnis zwischen Gott und Welt, „die ja nach aller Ansicht in Gott sei", durch die Erkenntnis des logischen Begriffs des „Enthaltenseins" zu erklären. Deshalb findet er auch in geometrischen Anschauungen seine Vergleiche und Vorbilder.

Die spinozistische Lehre, für welche Cuffeler hier eintritt, bot einschneidende Schwierigkeiten. Man denke nur an die eine Grundlehre: Aus der einen unendlichen Substanz folgen die ewigen, notwendigen Wesenheiten aller Dinge; diese Wesenheiten tragen den Grund ihres Daseins nicht in sich; sie können auch als nicht existierend gedacht werden; trotzdem ist die unendliche Reihe aller endlichen Dinge notwendig, weil jede Wirkung eindeutig durch ihre endliche Ursache bestimmt wird; der letzte Grund dieser absoluten Notwendigkeit ist wieder die eine Substanz. Cuffeler findet die Lösung der hier verborgenen Probleme in der geometrischen Denkweise. Er geht vom Dreieck aus. Es gibt Eigenschaften, sagt er, welche sich unmittelbar aus dem Begriff des Dreiecks, oder aus direkter Anschauung der Figur ergeben. Dazu gehören die drei in drei Winkeln zusammenstoßenden Seiten. Dazu die Tatsache, daß zwei der Seiten die dritte an Länge übertreffen. Auch der Satz, daß alle drei Winkel des Dreiecks zwei Rechten gleichkommen, fließt unmittelbar aus dem Wesen und Begriff des Dreiecks. Andere Eigentümlichkeiten lassen sich aber nur mittels Hilfskonstruktionen erkennen. So z. B. daß der äußere Winkel D A B größer ist als jeder der beiden bei B oder C gegenüberliegenden. Diese Eigenschaft ist nur mittelbar im Wesen des Dreiecks enthalten, denn, um sie zu erkennen, ge-

[59]) S. 99 ff.

nügt die einfache Betrachtung des Dreiecks nicht; man muß es in einer bestimmten Erscheinungsweise erfassen, „hoc vel illo modo adfectum“; in unserem Falle z. B. insofern die Grundlinie A C über A hinaus verlängert erscheint.[60])

Auch in Gottes Wesen sind gewisse Dinge unmittelbar enthalten, andere folgen nur mittelbar aus ihm. Wenn wir demnach sagen, die Welt sei ein Modus, der ein göttliches Attribut auf eine ganz bestimmte Art zum Ausdruck bringt, so wollen wir dadurch einfach sagen, daß wir hier Gott nicht in seinem eigenen unendlichen Wesen betrachten, sondern unter dem Gesichtspunkt der Verursachung, insofern er also die Welt in sich enthält und hervorbringt.[61]) Wie man sieht, liegt in dieser Anschauungsweise Cuffelers vorerst noch ein bedeutender Rest von Begriffen, welche sich in das System des Meisters nicht fügen. Aber Cuffeler, vorsichtig wie immer, dringt hier nicht tiefer vor, sondern benutzt seine ungefährliche Deutung eines höchst revolutionären Satzes, um ein begeistertes Lob Despinozas anzustimmen.[62]) Er nennt ihn nicht mit Namen; er deutet aber an, daß sein Gewährsmann ein hochberühmter Philosoph sei, dessen allzu früher Tod von der gelehrten Welt nicht genug betrauert werden könne. Des Meisters Schriften befänden sich in aller Händen, würden aber nur von wenigen verstanden. Dieser Unwissenheit und Tadelsucht ein Ende zu machen, habe es ein ausgezeichneter, auch durch andere Werke wohl bekannter Philosoph unternommen, die Lehre des Verfemten zu erklären und zu verbreiten. Um sich aber vor der Mißgunst zu retten, habe er sich leider die Maske des Gegners vorgesteckt und setze einer lichtvollen Darlegung des Systems einige schwache Widerlegungen entgegen.

Der berühmte Philosoph kann nur Christophel Wittich sein. So heimtückisch und charakterlos, wie er hier nach Cuffelers Lob erscheinen muß, war er nun doch nicht. Er nahm, wie wir sehen werden, aus Überzeugung einige Punkte der spinozistischen Lehre an, lehnte andere ab und begründete seinen Widerspruch durch glückliche und tief gehende Untersuchungen. —

Cuffeler scheint in diesem Exkurs nur Atem geschöpft zu haben, bevor er sich an den schwierigsten Teil seiner Darlegung

[60]) S. 99—102.
[61]) S. 102.
[62]) S. 103 ff.

wagte. Es galt nun die innersten Rätsel der spinozistischen Lehre zu lösen.

Cuffeler erinnert sich, wie von ungefähr, daß ihm noch die Aufgabe obliegt, nachzuweisen, daß den Dingen das Attribut der Ewigkeit nicht zukommt, obwohl sie von Ewigkeit in Gott enthalten sind.

Er hält sich an das bekannte Beispiel Despinozas im 8. Satz des zweiten Teiles der Ethik (Scholion).[63]) Zieht man in einem Kreise einen Durchmesser B D und errichtet darauf in irgend einem Punkte C eine Senkrechte bis zu einem Punkte A der Peripherie des Kreises, so ist das über A C errichtete Quadrat an Flächeninhalt dem Rechteck gleich, welches aus B C und C D gebildet wird.

Dieser Satz ist in der Wesenheit des Kreises enthalten, gehört aber trotzdem nicht zu dessen Wesen. Denn der Kreis ist denkbar, ohne daß man jemals die betreffenden Linien zieht, oder gar die entsprechenden Vierecke einzeichnet. So sind alle Wesenheiten der Dinge und alle ihre Äußerungen von Ewigkeit in Gott mit Notwendigkeit enthalten; aus ihnen und nicht aus dem Nichts bringt Gott die tatsächliche Existenz hervor, aber diese Existenz selbst gehört in keiner Weise zum Wesen der Dinge.

Damit scheine aber doch das Fatum eingeführt zu werden, so wendet Cuffeler sich selbst ein, denn zuletzt wird doch alles aus Gottes Wesen abgeleitet.[64]) Keineswegs antwortet er, denn der Grund, weshalb wir alles Sein und Geschehen aus Gottes Wesenheit mit Notwendigkeit ausgehen lassen, ist nicht die Annahme eines blinden Zwanges; alles muß vielmehr gerade so sein, wie es wurde, und wie es ist, weil Gottes Unveränderlichkeit feststeht, und er demnach unter keiner Voraussetzung anders handeln und wollen könnte, als er tatsächlich gewollt und gehandelt hat.

Damit ist allerdings, wie Cuffeler selbst einsieht, die Art der Existenz der endlichen Dinge nicht erklärt. Ihr Dasein ist nun einmal aus ihrem Wesen nicht zu erklären; in Gottes Ewigkeit und Notwendigkeit ist aber zunächst nur ihr Wesen eingeschlossen; woher kommt ihre tatsächliche Existenz?

Cuffeler hat damit einen wunden Punkt der spinozistischen Metaphysik berührt. Er will sich denn auch nicht anmaßen, die

---

[63]) S. 105 ff. u. Fig. 2.

[64]) S. 108.

Frage auf Grund der Voraussetzungen des Meisters zu entscheiden.[65]) Nehmen wir die Welt als Ganzes, führt er aus, so weiß ich über ihr wirkliches Dasein nichts zu sagen. Von den einzelnen Dingen aber, sage der Meister, — „laudatissimus philosophus", daß sie jeweilig aus ihren endlichen Ursachen zu erklären seien und daß die Reihe dieser Ursachen unendlich sei.[66]) Dieses Wort erscheint auch dem bewundernden Schüler dunkel und hart. Er begreift es, daß überraschte Kritiker dem Philosophen eine Vermengung von Gott und Natur vorwarfen. Auch er ist bereit, den Führer zu verlassen, wenn er sich wirklich zu einer solchen Naturvergottung bekannt habe. Aber ein gewissenhaftes Studium der Werke des Philosophen eröffnete ihn, wie er ausführt, ein neueres Verständnis jener zweideutigen dunklen Stellen.

Despinoza steige von der Ursache zu den Wirkungen herab, und so müßten ihm die endlichen Dinge als Modifikationen Gottes, der einen unendlichen Ursache, erscheinen, denn innerhalb der höchsten, ersten Denkweise sehe man vor allem Gott und in ihm erblicke und finde man alles. Nur das habe jener geheimnisvolle Gewährsmann sagen wollen. Man könne ja auch umgekehrt von den Wirkungen zu Gott, der Ursache, emporsteigen, und dann bekomme der spinozistische Grundgedanke eine andere, weniger auffallende Fassung, ohne jedoch in seinem tiefen Sinn angegriffen zu werden. Darnach seien die endlichen Dinge in Gott, ohne Gott könnten sie weder sein noch gedacht werden, sie hängen von Gott ab, der ihre einzige, alleinige Wirkursache ist. Cuffeler meint, den Sinn des Satzes Despinozas über Gott und Welt erschöpft zu haben.

Die andere Lehre von der unendlichen Reihe der Einzelursachen scheint auch ihm etwas zu schroff. Er beruhigt sich aber bei dem Gedanken, daß doch auch nach Despinoza alle Wesenheiten der Dinge von Gott herrühren, von ihm zu einer bestimmten Art von Existenz und Tätigkeit bestimmt seien. Man könne höchstens sagen, diese Existenz hänge nur mittelbar von Gott ab.[67]) Es ist

———————

[65]) III. „Ingenue confiteor meam ignorantiam si quaestio sit de mundo in genere considerato, id est, si omnes omnino res a Deo productas, ... consideremus tanquam aliquid totum ex dictis partibus constans .... dico me nihil habere, quod de huius totius actuali existentia pronuntiare scio"...

[66]) S. 112 f.

[67]) S. 115 ff.

klug von Cuffeler, hier abzubrechen und ein tieferes Eindringen der Betrachtung des Lesers zu überlassen.

Er kommt später nochmals auf diese Gedanken und Lösungen zurück, aber seinem Unternehmen treu, den Aufbau möglichst verworren und weitschichtig zu gestalten, schiebt er zunächst eine Menge anderer Fragen ein. Er liest in Eile eine Schrift gegen Despinozas Ethik von Blyenbergh durch und läßt sich nicht die Zeit, sie zu verstehen, bevor er sie unwillig widerlegt.[68]) Hierauf folgen harmlose Seiten über Satz, Syllogismus und Schlußverfahren, kleine Studien über wahre und falsche Ideen, welche die Kenntnis der Schrift des Meisters über die Läuterung des Verstandes verraten, aber doch recht gut ohne ihn geschrieben sein könnten, Exkurse über Gottes Erkenntnis;[69]) und jetzt sehen wir auf einmal wieder den erzürnten Verfasser vor Blyenbergh stehen und mit ihm über den mißverstandenen Despinoza rechten.[70]) Seine Bemerkungen klären die von ihm selbst eingenommene Stellung noch deutlicher. Er nimmt mit seinem Meister an, daß wir an der einen, unendlichen Substanz nur zwei Eigenschaften erkennen, die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken. Von dem unendlichen Denken hatte er schon früher gesprochen;[71]) er legt Gott Erkenntnis und Selbstbewußtsein bei; er erinnert sich allerdings auch, daß Despinoza Gott den Verstand abspreche, aber das bereitet ihm wenig Bedenken. Der Unterschied zwischen unserer und der göttlichen Erkenntnisweise sei so gewaltig, daß man nur in entfernt analogem Sinn von Gottes „Intellekt" sprechen könne.

Die „Ausdehnung" Gottes macht ihm mehr Sorge.[72]) Er will darunter nichts anderes verstehen als Gottes Unermeßlichkeit. Nun definiert Despinoza aber den Körper als einen Modus, der Gottes Wesenheit, insofern diese als ein ausgedehntes Ding betrachtet wird, auf eine bestimmte, begrenzte Weise ausdrückt. Cuffeler ist die Härte des Ausdrucks nicht entgangen. Auch hier laviert er etwas stark, zeigt aber ein feines Verständnis, wenn er von den logischen Prozessen ausgeht, um die Welt der Wirklichkeit nach Despinozas Auffassung zu zeichnen. Der Begriff der grenzenlosen Ausdehnung

---

[68]) S. 119 ff.

[69]) S. 131—220.

[70]) S. 222 ff.

[71]) S. 207 ff.

[72]) S. 223 ff.

wird in unserem Geiste dadurch zur Körperidee, daß wir uns eine bestimmte Gestalt in festen Grenzen denken. In dem Begriff jedes einzelnen endlichen Körpers ist der Begriff der Ausdehnung ganz enthalten als etwas Unteilbares, Ewiges; dieser Begriff wird näher bestimmt, zum Ausdruck gebracht, durch eine endliche Modifikation des Unendlichen.

Von dieser logischen Analogie aus sind nach Cuffeler Despinozas metaphysische Grundlagen über das Verhältnis von Gott und Welt zu verstehen. Und er hat darin zum Teil gewiß recht. Wenn er freilich hinzufügt, dieses „Ausgedrücktsein" (exprimi) des Unendlichen durch das Endliche besage nichts anderes als das Verhältnis der Abhängigkeit,[73]) so wird er dem Gedanken Despinozas nicht ganz gerecht. Wahr ist allerdings, daß dieser an der Stelle, an welcher er zuerst die endlichen Dinge als „Ausdrucksweisen" der göttlichen Attribute bezeichnet (I. 25 Coroll.) sich auf nichts anderes stützt als auf den Satz, daß alle Dinge in Gott sind; folgerichtig könnte er demnach über Cuffelers Auffassung nicht hinauskommen, weil er für das Sein der Dinge in Gott niemals andere Beweise gebracht hat als für ihre Abhängigkeit. Tatsächlich drängt aber sein System weiter. Es ist dies einer der schwierigsten Punkte im logischen Aufbau des Spinozismus, ein Problem, dessen Behandlung uns aber viel zu weit führen würde.

Am weitesten entfernt sich Cuffeler vom richtigen Verständnis Despinozas, da er gegen Verwers antispinozistische Streitschrift vorgeht.[74])

Bekanntlich hatte der Philosoph einen eigenartigen Begriff vom Naturrecht; er hatte ihn um so lieber von Hobbes herübergenommen, als er sich zugleich mit reinster Konsequenz aus seinen eigenen metaphysischen Grundanschauungen ergab. Darnach kann im „Naturzustande", so lange kein staatenähnliches, soziales Gebilde besteht, von einem Vergehen, einem Unrecht, einer „Sünde" keine Rede sein. Des Einzelnen Recht reicht, so weit sich seine Macht, sein physisches Können erstreckt. Verwer hatte daraus geschlossen, der Mensch

---

[73]) S. 224. „Corpus definit esse modum, qui Dei essentiam.....certo et determinato modo exprimit. Ego non capio illum his verbis aliud quid dicere quam Corpus esse rem, quae certo ac determinato modo ab....essentia et existentia divina dependet."

[74]) A(driaen) V(erwer), 't Mom-aensicht der atheistery. etc. (Amst. 1683).

sei in diesem Zustande nach Despinozas Ansicht von einem geistigen Gott vollkommen unabhängig. Dieser Schluß war allerdings von den spinozistischen Grundlagen aus unzulässig. Denn der Philosoph beweist seine Gleichung Recht = Macht eben aus der Zugehörigkeit aller endlichen Dinge zu dem einen Unendlichen. Die Wesenheit der Dinge, sagt er, ihr Dasein, ihr Fortbestehen kann ohne Gottes Macht weder begriffen noch tatsächlich verwirklicht werden. Ihre ganze Fähigkeit zur Existenz, zum Verbleiben in der Existenz, zur Tätigkeit ist demnach einzig auf Gottes ewige Macht zurückzuführen, sie ist ein Teil dieser Macht, weil nur Gott Recht zu allem hat; und da die Grenzen seines Rechts mit denen seiner Macht zusammenfallen, so hat auch jedes Naturding so viel Recht als es Macht zur Existenz und zur Tätigkeit besitzt; ist ja doch diese ganze Macht Gottes Macht, und wenn sich diese in jedem endlichen Ding ihrer ganzen Ausdehnung nach äußert, so ist sie gewiß in ihrem Recht.

Verwer hätte demnach den umgekehrten Schluß ziehen müssen: Die absolute moralische Ungebundenheit im reinen Naturzustand, wenn sie Despinoza lehrt, folgt nicht aus der Loslösung des Menschen von Gott, sondern aus dem vollen Aufgehen des Menschen in Gott, aus seinem Einssein mit ihm. Cuffeler hat die Schwäche des Verwerschen Standpunktes glücklich erspäht. Aber er sucht Despinoza moralische Gesichtspunkte unterzuschieben, welche nun einmal auf dem Standpunkt jenes gotttrunkenen Naturrechts gar keinen Raum haben.

Während der Philosoph ausdrücklich erklärt, alles was der Mensch im reinen Naturzustand tue, sei in jedem Fall dem Naturrecht entsprechend, auch wenn er sich gegen alle Regeln der Vernunft durch bloße Begierde leiten lasse[75]), will Cuffeler die Äußerungen des Meisters auf ein Leben nach der Vernunft beschränken[76]).

Cuffeler zeigt bei Deutung schwieriger Spinozistischer Probleme so viel Scharfsinn, daß uns seine Unbeholfenheit bei den Widerlegungen gegnerischer Ansichten und bei Entwicklung eigener Beweise kaum verständlich ist. Man braucht nur etwa die Gründe zu lesen, mit denen er für angeborene Ideen eintritt, oder die zuversichtlichen Sätze, mit

---

[75]) Cf. Tract. Polit. c. II. V-L. I. 273. „Nihil namque homo, seu Ratione seu sola cupiditate ductus, agit, nisi secundum leges et regulas Naturae, hoc est.....ex Naturae Jure.

[76]) Cuffeler S. 238 f.

denen er sich eines lange gesuchten und endlich entdeckten Beweises rühmt, wonach „naturaliter" erwiesen wird, daß die heilige Schrift Gottes Wort sei (241 f.).

Cuffelers Physik dagegen würde eine eingehende Würdigung verdienen.

5. Zwei unschuldig Angeklagte.

Zum Schluß haben wir uns mit einer Klasse interessanter „Spinozisten" zu befassen. Sie schrieben gegen den Philosophen, kamen aber trotzdem in den Ruf, seine geheimen Anhänger zu sein. Die bedeutendsten dieser Mißverstandenen sind Christophel Wittich und Johann Bredenburg.[77])

Wittich, ein Schlesier, zuletzt Theologieprofessor in Leyden, erlebte nicht mehr die Herausgabe seines Buches „Anti-Spinoza, Sive examen ethices Benedicti de Spinoza, et commentarius de deo et eius attributis, zu Amsterdam bei Wolters 1690". Er starb 1687; sein Bruder Tobias, ein Aachener Advokat, besorgte den Druck, und ein gewisser Abraham van Poot im Jahre 1695 eine holländische Übersetzung. Wittich war ein guter, conziliianter Herr. In der Philosophie vertrat er die Lehre Descartes'. Sein verhältnismäßig ruhiger Ton bei der Widerlegung der Ethik, seine Art, objektiv zu prüfen und das Gute anzuerkennen, auch beim Gegner, seine Bemühungen, die schwierigeren Argumentationen Despinozas klarer und einfacher zu fassen, endlich seine philosophische Begründung einer die Freiheit so ziemlich erdrückenden Prädestinationslehre brachten ihn in den Ruf des verkappten Spinozismus, von dem ihn Freunde mit Erfolg reinzuwaschen suchten[78]). „Ich habe die Ehre gehabt, ihn sehr wohl zu kennen", versichert Physiologus im Vervolg van't Leven van Philo-

[77]) Ich setze natürlich die Kenntnis der wichtigsten Beiträge über die Geschichte des Spinozismus und der Polemik gegen ihn voraus; also unter den neuen: Bouillier, Amand Saintes, Van der Linde, Nourrisson, Beaussire, Pollock, Meinsma, Hylkema, Janet, Worms, W. Meyer, Freudenthal, Krakauer, Bäck, Grunwald. Kenntnisreiche Beiträge lieferte Franz Erhardt in seinem Buch „Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik (1908) S. 1 f. u. 469 f.; dazu meine Ergänzungen im Philosophischen Jahrbuch (1909) 204 f. In der Beurteilung des Werkes Wittichs weiche ich vielfach von Erhardt ab.

[78]) Sein Neffe Jakob hatte unter der Anklage des Spinozismus noch viel schwerer zu leiden.

pater (71 f), und ich versichere auch, daß ich aus Erfahrung weiß, daß er ein tüchtiger Philosoph und ein großer Freund vom Herrn Spinoza war. Ich weiß außerdem, daß sie verschiedene Male mit einander gesprochen und auch Briefe gewechselt haben, obschon diese nicht publik gemacht wurden; so daß ihr sicher glauben könnt, ohne daß ich hier eine große Einleitung zu eröffnen brauche, daß beide ein und derselben Ansicht waren." Sein Buch gegen Despinoza sei bloß ein Scheinmanöver. Ähnlich hatte, wie wir gesehen haben, bereits Cuffeler geurteilt. Das sind arge Übertreibungen der beiden Herren. Man braucht nur die Schrift Wittichs aufmerksam zu lesen, um den Eindruck einer ehrlichen Überzeugung zu gewinnen. Dieser Eindruck wächst beim Studium eines Briefes, in welchem Wittich einen Spinozisten zu widerlegen sucht. (Vgl. 417 f.). Er steht im Anhang des Werkes[79]. Derselbe Anhang (337—415) bringt auch eine Abhandlung Wittichs ‚De Deo eiusque natura et essentia', welche eine ziemlich allseitige Klarheit über die wahren Ansichten des Leydener Cartesianers zu erzeugen vermag.

Im Hauptwerk hatte er Despinozas Argumente für ein absolut notwendiges Wirken Gottes abgewiesen, aber nur von den Voraussetzungen des Philosophen aus. Die Abhandlung zeigt, daß auch er, allerdings von verschiedenen Grundlagen aus, die Ansicht festhielt, Gott könne nicht anders schaffen, als er tatsächlich geschaffen hat (363—373). Im gleichen Kommentar stellt er auch in breiter Ausführung (375 f), eine Definition der göttlichen Freiheit auf, welche mit der Spinozistischen in der Sache, wenn auch nicht genau im Ausdruck, übereinkommt; schon im Hauptwerk hatte er (S. 26 f.) ähnlich geurteilt; und so läuft seine Polemik gegen Despinozas Freiheitsbegriff fast auf einen Wortstreit hinaus. Man würde aber vollkommen in die Irre gehen, wenn man Wittichs Gedankengang einfach aus dem Spinozistischen ableitete. Wittich geht von einer freiheitsfeindlichen Vorherbestimmungslehre aus, wie schon seine geradezu unmöglichen Verdammungsdekrete, die er auf Gottes Rechnung setzt, zur Genüge beweisen (S. 28 f und 380 ff). Er denkt über die Freiheit ähnlich wie Bredenburg und viele damaligen Philosophen, die vom Spinozismus nichts wissen wollten. ‚De mensch was vrij om datgene te willen,

---

[79]) Der Brief des Spinozisten selbst ist sehr interessant und zeugt von gutem Verständnis der Metaphysik Despinozas.

wartoe hij gedetermineerd was'; so hätten sich Bredenburg und diese Herren ausgedrückt.

Der Fall Bredenburg ist weit verwickelter. Es existiert über ihn eine ganze zeitgenössische Literatur, an welcher Bayle vorübergehen mußte, weil er kein holländisch verstand. In neuerer Zeit hat Hylkema die Frage aufgerollt und dargelegt[80]). Bei uns kennt man die Geschichte kaum. So ist es denn vielleicht manchem erwünscht, wenn ich an dieser Stelle den Fall durch Zurückgehen auf einige der ältesten schwer zugänglichen Quellen nochmals beleuchte.

Im Jahre 1675 erschien bei Isaak Naeranus in Rotterdam eine 100 Seiten starke Schrift im Format des Tractatus Theologico-Politicus. Sie führte folgenden Titel: Joannis Bredenburgii Enervatio Tractatus Theologico-Politici Una cum Demonstratione, Geometrico ordine disposita, Naturam non esse Deum: Cuius Effati contrario praedictus Tractatus unice innititur.

Bredenburg war ein scharfsinniger und belesener Kaufmann, kein Gelehrter. Obwohl er Latein verstand, beherrschte er es doch nicht genug, um die Übersetzung aus dem Holländischen selbst zu besorgen. Ein Freund leistete ihm diesen Dienst.

Wir können hier keine Analyse der Bredenburgischen Abhandlung geben. Der Verfasser soll selbst erzählt haben, daß Despinoza oder einer seiner Vertrauten nach Durchlesung der Arbeit im Manuskript geäußert habe, auf diesem Weg allein könne man ihn widerlegen.

Hartzoeker, der bereits 1674 dieses Wort Bredenburgs berichtet[81]), fügt hinzu, daß selbst gute Freunde Bredenburgs seine Widerlegung ‚vor een ellendig schrift' halten; der Mann habe seine Kräfte weit überschätzt. Beide Urteile sind maßlos. Etwas Glänzendes ist die Enervatio nicht; sie faßt aber die Grundlagen des Spinozismus — denn nur um diese handelt es sich, und der Titel der Abhandlung ist irreführend —

---

[80]) C. B. Hylkema, Reformateurs II (1902) 270 f. In manchen Punkten vermag ich mich Hylkema nicht anzuschließen.

[81]) In einem von Limborg an Smout gerichteten Brief angeführt. Es steht (eigens paginiert, S. 2 f.) in der Broschüre: Schriftelyke onderhandeling Tusschen den Heer Philippus van Limborg Professor der Remonstranten ende Johannes Breedenburg etc. Rotterdam, Bos 1686.

. . . . „dat Spinoza; die het zoude in scriptis (in geschrift) geleezen hebben, (nu zeyd hy dat hy gezeyd heeft, iemand van Spinozaas confidentien [vertroude vrienden]) had gezeyd, dat hy alleen langs dien wegh was te achterhalen en te overwinnen, of diergelijke woorden."

mit geschickter Hand an, deckt Schwächen und Widersprüche auf; vor allem ist die Tatsache klar erkannt, daß im Traktat alle philosophischen Grundlagen nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt werden; die Enervatio ist heute noch lesenswert.

Ganz klar war Bredenburg mit sich selbst um diese Zeit noch nicht. Die Notwendigkeit alles Geschehens hatte er noch vor zwei Jahren als unwiderleglich hingestellt und sann jetzt über neue Lösungen nach.

Auch gegen einige Beweise für Gottes Existenz kamen ihm gewichtige Zweifel; wenigstens leugnete er die Gültigkeit der Argumentation aus Wundern und Offenbarungen. Im Verein mit seinem Bruder Paul hatte er seine Gründe und Bedenken ausgearbeitet und sie bereits 1673 auf das Drängen einiger Freunde, besonders Hartigvelds, an Dr. Galenus Abrahamsz geschickt, um von diesem Gegenbeweise zu erhalten. Bedingung war, daß der unruhige und boshafte Frans Kuyper, welcher zugleich mit den Bredenburgs zur Rijnsburger ‚Vergadering' gehörte, sich aber dort mit vielen verfeindet hatte, die Schrift nicht in die Hand bekomme.[82]) Außer diesem Aufsatz ließ Bredenburg damals noch eine zweite Schrift über Gott und Schöpfung in Freundeskreisen umgehen.

Man darf nur mit der größten Vorsicht aus diesen zwei Arbeiten Schlüsse auf Bredenburgs wirkliche Ansichten ziehen. Er wollte ja in ihnen gar nicht seine letzten und unerschütterlichen Ergebnisse niederlegen; er entwarf nur ein Bild seiner Kämpfe und Zweifel, seines Tastens nach Lösungen, die Grundzüge einer Lehre, welche gewisse theologische Sätze mit philosophischen Thesen vereinigen und versöhnen sollte. Überdies wurden beide Schriften gegen seinen Willen durch einen Treubruch von seinen Feinden Kuyper und Lemmermann herausgegeben, und wenigstens die erste (wiskunstige Demonstratie), wie Bredenburg sich bitter beklagt, „vergeselschapt met leugenen, verdrayingen, by een afdoeningen van aangetrocke plaatsen,

---

[82]) Das wissen wir aus Bredenburgs Schrift: Noodige Verantwoording op de ongegronde Beschuldigung von Abrah. Lemmermann. Rotterdam, 1684, blz. 27 f. Fr. Kuyper erzählt in der Vorrede der einen von ihm hinterlistig edierten Schrift Bredenburgs (Verhandeling van de oorsprong der Kennisse Gods), er habe sie im Dezember 1673 von Hartigveld erhalten „en het is vor hem gecopieert door Karel van den Ende, Notaris tot Rotterdam".

quaadaardige bewijzen, en valsche besluyten."[83]) Also hatte der Herausgeber gefälscht.

Anderseits darf man auch nicht vergessen, daß Bredenburg bis zum Jahr 1684, da seine Schriften im Druck erschienen, eine gewisse Entwicklung durchgemacht hatte, und es in seinem Interesse lag, einige Phasen dieses Werdeganges, welche die von vielen Seiten erhobene Anklage auf Spinozismus stützen konnten, ein wenig zu verschleiern, so aufrichtig er auch eine Entwicklung zugibt[84]). Prüft man alles unparteiisch und kritisch, so ergibt sich folgendes Bild.

Bredenburg kam über eine etwas unklare Theorie vom Verhältnis des Glaubens zum Wissen nie ganz hinaus. Das Endergebnis war aber doch ein Sieg des Glaubens, der in den heiligen Schriften klar enthaltenen Lehre, vor der sich auch die scheinbar einleuchtenden, entgegengesetzten Einsichten des Verstandes zu beugen haben.

Bredenburg behauptet allerdings, er habe niemals gesagt, daß man im Widerspruch zur Vernunft etwas für wahr annehmen könne; die Vernunft könne niemals für wahr halten, worüber sie urteilt, daß es falsch sei. Anderseits meint er aber doch mit aller Bestimmtheit, daß die Natur mit der Offenbarung nicht übereinzustimmen brauche: können doch Wunder geschehen, und diese seien gegen die Natur-

---

[83]) Noodige Verantwoording S. 41. Bredenburgs Schriften, die Kuyper und Lemmermann herausgaben, sind folgende: J. B. wiskunstige Demonstratie. Dat alle verstandelijke werking noodzakelijk is. Met de weerlegging van F. K. Uitgegeeven door Abrah. Lemmermann. 1684. Diese „Demonstratie" hatte, wie es scheint, kurz vorher Bredenburg für Freunde als Manuskript drucken lassen; Kuyper-Lemmermann sollen, wie bemerkt, gefälscht haben. Ob es noch ein Exemplar der echten Ausgaben gibt, weiß ich nicht. Im Jahre 1694 kam eine 2. Auflage heraus unter dem Titel: Johannes Bredenburgs Demonstratie van't Eeuwig Nootzakelijk Jet etc.; daraus zitiert Hylkema S. 251 f. Ob auch diese Ausgabe von Bredenburgs Gegnern besorgt wurde, weiß ich nicht. Die 2. von den Feinden edierte Schrift Bredenburgs ist betitelt: Johannes Breedenburgs verhandeling, Van de Oorsprong van de Kennisse Gods, En van desselfs dienst etc. 1684.

[84]) Bredenburgs noodige Verantwoording erschien vor der Herausgabe seiner zweiten Schrift durch Kuyper. Nach der Verantwoording gab ein gewisser J. M. G. V. S. eine polemische Schrift gegen Bred. heraus: ‚Zedig tegenbericht etc.', worin er ihm echtesten Spinozismus vorwarf. Über seine eigene Entwicklung spricht Bredenburg z. B. in der Schrift ‚Korte Aanmerkingen op de Brieven van den Hr. Philippus van Limborch...... aan Pieter Smout etc.', blz. 11.

gesetze; ebenso seien Fälle denkbar, in denen die Vernunft mit der Offenbarung nicht übereinstimme. Die Lösung dieser Antinomie sei darin zu suchen, daß ein durch Vernunftschlüsse erzieltes Resultat einem unmittelbaren Schauen der Wahrheit weichen müsse. Dieses Schauen, zu dem auch der Glaube gehört, sei die sicherste, absolut untrügliche Quelle der Erkenntnis[85]).

Er stellt zwei Thesen auf:

1. „Dat men na reden een begrip door onmiddelijke beschouwing verkregen, hooger moet waarderen, als een begrip door redenkaveling verkregen, en datmen alzoo, wanneer een onmiddelijke beschouwing met het slot van een demonstratie strijt, het slot van een demonstratie moet verwerpen, en niet de onmiddelijke beschouwing."

2. „Tentweeden, beweer ik, dat men na reden geen geopenbaarde godsdienst kan vasthouden, of eenige openbaring, als goddelijk erkennen, als alleen op die grondslag, namentlijk dat, er werken gebeurt of van God gedaan zijn, die met de reden geen gemeenschap hebben." Ähnlich auch in Bredenburgs ohne seine Zustimmung veröffentlichten Korrespondenz mit Philipp van Limborg; besonders Brief III, 2. Teil, 46 f; auch 3. Teil 58 f u. S. 3.

Genauer Titel:

Schriftelyke Onderhandeling tusschen den Heer Philippus van Limborg Professor der Remonstranten ende Johannes Breedenburg. Rakende 't gebruyk der Reden in de Religie. Rotterdam Barent Bos, 1686. Dazu: Johannes Bredenburgs Korte Aanmerkingen op de Brieven van den Hr. Philippus van Limborch (sic)...aan Pieter Smout en N. N.... waar by komen eenige stukken tot het zelve geschil behoorende Rotterdam, Barent Bos 1686. (Vgl. Anm. 84 u. 85.) Aus diesem Anhang stammen die eben angeführten 2 Regeln.

So weit ich also Bredenburg verstehe — das Chaos mit Sicherheit zu lichten, will mir nicht restlos gelingen —, gibt er zu, daß der schließende Verstand als solcher sicher einleuchtende Gründe

---

[85]) Vgl. Bredenburg, Korte Aanmerkingen op de Brieven van den Hr. Ph. v. Limborch..... aan Pieter Smout en N. N. etc. Rotterdam. Bos, 1686 (zum Teil unpagin). A 3.: er habe nie gesagt: „dat men tegen de reeden glooven kan"; „in dezen zin namentlyk dat de reden (sic) voor Waarheit kon aannemen, 't geene oordeelt geen waarheit te zijn".

auf seinem Gebiet nicht für falsch erklären kann; da es aber noch eine höhere Erkenntnisart gebe, die intuitive, muß der schließende Verstand in Konfliktfällen nachgeben, und die absolute Wahrheit bleibt dem Schauen vorbehalten. Der Verstand lehre ja auch bloß die Gesetze der Natur; so bleibe denn stets untrüglich wahr, daß nach den Gesetzen der Natur das nicht geschehen könne, was der Verstand für unmöglich erkennt. Da er aber an Wunder und Offenbarungen nicht heranreiche, könne er darüber auch nichts Bestimmtes aussagen und demnach auch nicht in Irrtum geraten, sofern er vorsichtig sei. Wie man sieht, handelt es sich hier, sobald man der Sache auf den Grund geht, zum Teil um reinen Wortstreit.

Ein zweiter Punkt, durch den Bredenburg bei seinen Gegnern großen Anstoß erregte, war die Lehre von der Notwendigkeit alles Geschehens. Auch auf diesem Gebiet gab es bei ihm einen festen Bestand und eine Entwicklungsreihe.

Immer hat er wenigstens seit 1672 an drei Dingen festgehalten:

1. Der sich selbst überlassene Verstand kommt zur Überzeugung, daß Gott kraft seines ewigen und unveränderlichen Wesens alles mit Notwendigkeit schafft und wirkt.

2. Deshalb braucht man aber nicht Gott mit der Natur zu identifizieren.

3. Hält man auch an der ‚Freiheit' des menschlichen Willens fest, so braucht man doch keineswegs zu leugnen, daß er von Gott zu jeder einzelnen Handlung prädeterminiert sei; nur muß man in diesem Fall die Willensfreiheit in die freiwillige (voluntaria, non invita actio) Ausübung der Tat versetzen.

Ursprünglich scheint Bredenburg auch geglaubt zu haben, daß die absolute Notwendigkeit des göttlichen Wirkens vereinbar sei mit der Offenbarung und dem christlichen Gottesbegriff. Später lenkte er ein. Sein letztes Wort findet sich in der Noodige Verantwoording und in den Korte Aanmerkingen. Aus den hier abgelegten Geständnissen ersieht man, daß ihm als klares Ergebnis der rein philosophischen Forschung über Gott und Natur die Überzeugung von der Unabhängigkeit des Verstandes, der Unerschaffenheit der Natur und der Ewigkeit und Notwendigkeit der Naturgesetze erwachsen ist. Und eben diese, wie ihm schien, unannehmbaren Folgerungen brachten ihn zurück zur Anerkennung der Wunder und zum Gehorsam gegen die Autorität

des heiligen Geistes[86]). Das war nun freilich ein geradezu verzweifelter Ausweg.

Es ist daher kein Wunder, wenn diese philosophischen Kunststücke mißverstanden wurden. Um sie aber so zu verdrehen, wie es von Bredenburgs Feinden geschah, dazu gehörte die Bosheit eines Kuyper und Lemmermann oder der Unverstand eines Aubert de Versé. Dieser schrieb unter dem Pseudonym Latinus Serbaltus, lateinisch und holländisch zugleich einen geharnischten Angriff gegen die zwei Brüder.[87]) Ohne den Standpunkt und die Erkenntnistheorien Bredenburgs zu berücksichtigen, folgert Serbaltus aus der Demonstratie, ihre Verfasser seien Spinozisten (S. 8 f.), nur mit dem Unterschiede, daß die Bredenburgs nicht wie Despinoza bloß ein einziges Reich der Wahrheit, nämlich die Vernunft, anerkennen. Als ob dieser Unterschied nicht alle Ähnlichkeit aufhöbe. Serbaltus vermutet sogar, Despinoza habe selbst mit Hand angelegt an die Demonstratie[88]). Jedenfalls gilt ihm Joh. Bredenburg als Atheist.

Es wurde damals ein recht frevelhaftes Spiel mit dem Beinamen Atheist ‚Ongodist' getrieben.

Joh. Bredenburg mag noch so sehr betonen, daß er seine ehemaligen Ansichten über die Hinfälligkeit der Gottesbeweise aus Wundern und Offenbarungen vollkommen überwunden habe, und Gott und

---

[86]) So ist offenbar die schwierige und ungeschickt stilisierte Stelle in den Korte Aanmerkingen zu verstehen: „ik wiert door redekavelingen, van mij na den draat van het eerste gevoelen ingestelt (nämlich nur das anzunehmen, was der Verstand klar und deutlich als wahr erkennt), overtuygt, dat na dit gevoelen des menschen verstand onafhangende en de natuur ongeschapen was, dat alles nootzakelijk en de wetten van de natuur eeuwige wetten moesten zijn." Diese Erkenntnisse sind es, von denen er vorher sagt: „maar niettemin hebben mij zeer swaare gevolgen, die mij in t' zelve voorquaamen (nämlich die eben angeführten von der allgemeinen Notwendigkeit etc.) naderhand tot het laatste gevoelen overtreden (dat men de leerstukken van het geloof moet aannemen alleen op de authoriteit die zich de H. Geest door het doen van mirakelen gemaakt heeft)."

[87]) Latini Serbalti Sartensis, Philosophi Christiani, Vindiciae repetitae, pro Divina et humana libertate. Contra Bredenburgios fratres Spinosae Discipulos. (Folgt der holländische Titel). Amsterdam 1684.

[88]) S. 15: „Adeo Spinosam et Spinosismum ipsum olet, ut non iniuria existimaverim, ab ipso Spinosa fabricatam fuisse, quo scilicet systema suum alia via, aliaque ratione, quam in Ethica sua proposuit, sub alio nomine et quasi aliud agendo nobis callide obtruderit."

Freiheit und Unsterblichkeit mit unwandelbarem Glauben festhalte; man entwindet seine philosophischen Erörterungen über die Notwendigkeit alles Geschehens seiner unwilligen Hand, schmiedet daraus immer wieder eine laute Anklage auf Atheismus und überhört die laute Versicherung, er halte die Gründe des forschenden menschlichen Verstandes für hinfällig, sobald sie im Lichte des Glaubens als nichtig erscheinen. Franz Kuyper hat sogar die Stirn, die früheren Ansichten Bredenburgs, trotz dessen Protestes mit den späteren zusammenzustellen, um daraus die unglaublich ungerechte Anklage zu schmieden:

„Wenn man aus den Wundern etc. nicht beweisen kann, daß es einen Gott gibt, und auch aus der Natur Vernunft oder Philosophie diesen Beweis nicht erbringen kann, (wie er jetzt offenbar dafür hält), so ist von selbst klar, daß man die Sache dann überhaupt gar nicht erweisen kann". (Vorrede zu der ersten von ihm herausgegebenen Schrift Bredenburgs).

Bredenburg seinerseits macht seinem Zorn gegen Frans Kuyper und Abraham Lemmermann dadurch Luft, daß er beiden kurzweg Atheismus vorwirft.

„Frans Kuyper", so beklagt er sich in der Vorrede zu seiner „Noodige Verantwording", (S. 3) „een Man, mijns oordeels, van een wrevelagtig humeur, van een losse conditie, en van quaadaardige maximen, heeft in zijn tijd veel onrust onder ons vreedsame Geselschap veroorsaakt. Abraham Lemmermann sei auch ein rechter Judas. Beide seien Pharisäer und Macchiavelisten (S. 6 f). Wer könne leugnen, daß F. Kuyper, nach eigenem Geständnis, ein Predikant und Atheist zugleich gewesen sei. Allzeit habe man ihn für einen Betrüger und Lügner gehalten. Er habe schlecht und ungeregelt gelebt und dabei die allergrößte Frömmigkeit und Heiligkeit geheuchelt (S. 9). Abraham Lemmermann sei auch ein unehrlicher, eigensinniger Kopf, ein Verleumder, ein Lügner, ein Heuchler (l. c.). Kuyper habe stets behauptet, wir seien von Natur Atheisten, da unser Verstand keine stichhaltigen Gottesbeweise aufbringen könne, er habe in seinem Buch „De Diepten des Satans" alle Beweise für das Dasein Gottes umzuwerfen gesucht; bei keinem Wunder Jesu könne man, so behaupte Kuyper, das Eingreifen einer göttlichen Macht unwiderleglich feststellen; so sei er denn erwiesenermaßen ein Ungläubiger (31 f und 43 Nota). Das sind übertriebene Anklagen.

Kuypers und Lemmermanns Ansichten über Gott sind allerdings anthropomorphisch und kindisch. Gott ist nach ihnen körperlich und begrenzt, und jeder, der das nicht annehme, ein ‚gruwelijk ongodist'.

Selbst in neuester Zeit hat man Bredenburg den Spinozisten beigezählt. Auch Hylkema verteidigt diese Ansicht. Ich kann mich dem ausgezeichneten Gelehrten nicht anschließen.

Um Spinozist zu sein, muß man vor allem das System als Ganzes und die erkenntnis-theoretischen Grundlagen annehmen. Wer, wie Bredenburg, ein doppeltes, von einander unabhängiges, ja einander widersprechendes Reich der Wahrheit annimmt — unabhängig nicht in den Ergebnissen, wohl aber im Gang der Untersuchung — der ist kein Spinozist.

Gewiß trat Bredenburg für gewisse Sätze ein, die auch Despinoza verteidigte. Viele davon hielt er aber nur für relativ wahr, und er gewann sie außerdem auf einem ganz andern Weg. Seine eigentümliche Fassung des Begriffs der menschlichen Freiheit ist theologischen Ursprungs. Sein nur für den irregehenden, aber immerhin zum Irregehen verurteilten Verstand gültiger Begriff ‚Der Notwendigkeit alles Geschehens' und der ‚Selbständigkeit und Ursachlosigkeit der Natur' wird ihm bei Unterredungen mit dem Philosophen und seinen Schülern zuerst eingeleuchtet haben. Man darf aber zwei Tatsachen nicht außer Acht lassen: Der Gedanke der Notwendigkeit galt damals den Philosophen verschiedenster Richtungen als unumstößliche Wahrheit; und zweitens war Bredenburg, wie die ‚Enervatio' gegen Despinoza beweist, der Ansicht, gerade von den Spinozistischen Grundlagen aus könne man nicht beweisen, daß die vom Verstand erkannte notwendig wirkende Natur Gott sei. Nach Despinozas Prämissen sei die in ihrem Sein und Wirken durch notwendige Gesetze beherrschte Natur begrenzt und unvollkommen und deshalb unmöglich identisch mit dem absolut vollkommenen Wesen. Daher müsse Despinoza, falls er konsequent denken wolle, die Natur eine Wirkung nennen. Von seinen eigenen Grundlagen aus kam Bredenburg zur Überzeugung, der Verstand könne nicht weiter gelangen als bis zu einem mit Notwendigkeit sich abspielenden recht unvollkommenen Naturverlauf. Über dessen Abhängigkeit von einem absolut vollkommenen, unendlichen Wesen vermöge der Verstand nichts auszusagen. Darüber benachrichtige uns bloß der Glaube und das unmittelbare Schauen. Unsere Wegführer seien die Wunder.

IV.

Die Monadenlehre in ihrer wissenschaftlichen Vervollkommnung.

Von

Dr. Emil Raff in Wien.

Unter Monismus versteht man jenes metaphysisch-wissenschaftliche System, bei dem alles Sein auf ein Prinzip zurückführbar ist. Letzteres, in seiner Abstraktion Substanz genannt, kann materialer oder idealer Natur sein. Im ersteren Falle nennen wir das System den materialen Monismus, im letzteren Falle den idealen. Das jenen in vorzüglichster Weise vertretende System ist der Spinozismus und der auf Grund der heutigen naturwissenschaftlichen Erfahrungen gewonnene naturwissenschaftliche Monismus. Den idealen repräsentiert als bedeutendstes Beispiel Hegels „Wissenschaft der Logik". Beide besagte Formen monistisch-metaphysischer Weltanschauung befassen jedoch das Prinzip einer unendlichen allumfassenden einigen Substanz in sich, aus der dann sich die Besonderheit des sich sinnfällig darbietenden Mannigfaltigen in irgend einer Weise dialektisch zur Erklärung bringen läßt. In jenem Sinne können wir auch von einem Monismus universalis sprechen.

Diesem letzteren, als dem Pantheismus materialisatus und ideologicus steht eine andere Form entgegen, bei dem sich dieses Urprinzip zwar als ein einiges erweiset, deren qualitative Bestimmtheit jedoch sich numerisch in unendlicher Vielheit darbietet (Monismus atomisticus materialisatus bezw. ideologicus), wenn der Begriff des Monismus in die Zahl als Einheit hineingelegt erscheint, ein Monismus atomisticus materialisatus ist die Lehre Leukipps und Demokrits. Im ideologischem Sinne kann als der wissenschaftlich-systematische Ausdruck ihres Wesens gelten, die Leibnitzsche Monadologie.

Das Prinzip Leibnitzens ist bei Annahme seiner Hauptlehre ein dynamisches gewesen und beruht auf der Dialektik, die sich darbietende Vielheit in ihren numerischen Einzelnen zu betrachten, und der Teil-

barkeit zuzuführen. Diese führt den forschenden Geist schließlich zu einem nicht mehr teilbaren Prinzipe, welchem keine Stofflichkeit mehr zugeschrieben werden kann und die Leibnitz die Einheit oder die Monas genannt hat. Infolge ihrer absoluten Impartiabilität ist sie ewig (ist nämlich unteilbar, unzerstörbar und als solche auch nicht durch Zusammensetzung subelementarer Prinzipien entstanden, also nach den beiden Richtungen hin ewig) (Kl. phil. Schriften 15: Die Monadologie § 4). Die Monas ist gemäß ihrer Einheitlichkeit absolut unveränderbar. Sie ist existential, da sie ewig ist. Aus der Realität geht ihre qualitative innere Bestimmtheit hervor. Nach dem Prinzipe der Ununterscheidbarbeit kann jedoch keine Monade völlige Identität in qualitativer Hinsicht mit einer solchen zweiten besitzen. Hier scheint der kritischen Betrachtung zum erstenmale der logische Ausbau der Einheitslehre durchbrochen und, durch die auf dem Prinzipium indiscernibilium beruhenden Hypothese der qualitativen Verschiedentlichkeit zweier als Einheit deklarierter Prinzipien der Monismus unbewußt zu seiner eigenen Nichtanerkennung sich bestimmt. Wenn wir jedoch die Monaden so wie Leibnitz es auch wissenschaftlich aufgefaßt hat als durchaus dynamische Einheiten auffassen, stellt sich das ihnen zukommende qualitative als ein accidentelles Moment dar. Die Einheit bleibt gewahrt, aber die Akzidenzen erscheinen als sekundär jeder Monas verschiedentliche Bestimmtheit erteilend. Nur auf diese Weise hat sich die Dialektik das Wesen der einfachen Substanzen völlig klar zum Bewußtsein der philosophierenden Vernunft gebracht, da überhaupt durch Nichtannahme der Kategorie der Akzidentalität, sei es im Sinne einer Modalität, wie bei Spinoza, sei es sekundäres Prinzip an sich, die Thesen der Monadologie zum Dualismus führen müßten. Da jedoch durch die Demonstrierung ihrer Genese als auch durch die Weise der ontologischen und organisch-dynamischen Entwicklungs-Methode alles Seins aus der handelnden Substanz sich die Monadologie a priori als monistische Metaphysik ausspricht, kann dieser Standpunkt nicht aufgegeben werden und ist die Vermittelung durch das Prinzip der Akzidentalität notwendig.

Da den Monaden qualitative Bestimmtheit zukommt (XV, § 8, 9, 10), zumal die aus Monaden zusammengesetzten Substanzen qualitative Unterschiede besitzen, so muß diese qualitative Bestimmtheit jeder Monade eine spezifische sein (XV, § 8 ss.). Da daher keine Monade der anderen völlig gleich ist (§ 9) und die Monaden aus der Substanz

entstehen, sind sie inneren Veränderungen unterworfen und muß auch ein inneres Prinzip Ursache dieser Veränderung sein (§ 11). Da die qualitative Bestimmtheit spezifisch singulärer Natur ein Accidenz der Monas ist, welche als solche unbestimmt erscheint, so muß dieses innere Prinzip der inneren Bestimmtheit ein Zustand sein. Dieser Zustand setzt eine Vielheit von Handlungen in sich und heißt Vorstellung. So erreicht Leibnitz im dialektischen Progresse die Perzeption. Die Art, wie diese sich hier vorfindet, ist eine mechanische, in dem sie eine Beziehung von Einheit zur Vielheit vorstellt und zwar von Einheit eines Unteilbaren zur Vielheit von Zuständen, durch innere Kraft gesetzt. Auch hier ist nicht die Relation der inneren Kraft zur Monade an sich demonstriert indem nämlich: a) dieses innere Prinzip das die Monade zeugende und in ihr fortwirkende b) dieses als ihr immanentes Prinzip gedeutet werden kann. Wir haben ähnliches auch bei der Forschung nach dem teleologischem Momente in dem Pantheismus Spinozas ausgeführt und auf das den Monismus nicht mit durchgängiger Konsequenz durchführende Methodologische schon hierin verwiesen.*) Ähnlich stellt sich dieses auch bei den einfachen Substanzen dar, indem auch hier auf die Analogie zwischen der unbewußten Zweckmäßigkeit der Substanz Spinozas und dem inneren Prinzip in den einfachen Substanzen Leibnitzens verwiesen wird. Einer zureichend ergänzend vermittelnden Klärung ist dies nicht möglich, da bei Annahme von Supposition a der Monismus negiert wird, bei Supposition b das subjektiv Zweckmäßige in seiner Identität mit der objektiven Teleologie nicht in dem Bereiche der mechanischen Unbewußtheit hineinbezogen werden kann (Teleologisches Moment der Monaden).

Der Übergang von einer Perzeption zur anderen ist die Folge des inneren Prinzipes als tätige Kraft. Die Monadenlehre supponiert außer dieser Aktivitätsbeziehung noch eine solche, welche eine Relation zweier Vorstellungen zueinander einschließt als einen interperzeptionellen Begehrungstrieb (§ 16). Wenn nunmehr die Vorstellungen eine Erinnerung zurücklassen, dann nennen wir diese Monaden Seelen oder Entelechien. Prinzipiell ist der Unterschied zwischen Monade und Entelechie in der Hinsicht gegeben, daß der ersteren keine klare Vor-

---

*) Siehe: Raff, Zur Wissenschaft des Spinozismus, Archiv f. Philosophie 1910, Bd. XVI.

stellung zukommt, während dies bei den Entelechien der Fall ist. Die Vorstellung des psychischen Lebens sind die Vorgänge des Leibes in das Subjektive transferiert. Die Vorstellung ist die Idee des Objektes oder das Geschehnis des organischen Lebens und die bestimmte Verknüpfung mehrerer Perzeptionen machen die Grundlage des Gedächtnisses aus. Dieses kommt daher auch den einfachen Substanzen zu. Die höhere Einsicht in unser eigenes Wesen und die unmittelbare Transzendenz kommt jedoch als höheres Prinzip nur den Entelechien zu, ist daher dem menschlichen Geiste immanent. Indem wir so zur Selbstanschauung gelangen, erhalten wir den Begriff des Ich. Von diesem aus führt das Vermögen unserer Psyche zur Möglichkeit des uns Innewerdens der Kategorien höchster Gattung, des reinen Seins, der Unendlichkeit und der Immaterialität. Sie machen dergestalt den Inhalt unseres Verstandes aus, welcher auf den zwei großen Prinzipien des Widerspruches und des zureichenden Grundes beruht.

Durch die Definition des Wortes Substanz als eines Wesens „das die Fähigkeit zu handeln besitzt" (phil. Schriften XIV, § 1) und durch die Einteilung in zusammengesetzte und einfache Substanzen ist dargetan, daß hier dem Substanz-Begriffe als qualitative Bestimmtheit kein stoffliches Substrat, sondern ein immaterielles zum Grunde liegt, da a) durch die Willenstätigkeit, b) durch das Eigentümliche der Monade diese immaterielle Wesenheit sich als dynamisches Prinzip interpretieret; da jedoch den zusammengesetzten Substanzen materiale Wesenheit zukommen muß, so ist dargetan, daß dieselben nur sekundär durch die Objektivierung der Monaden sich bilden können, daß also obige Definition der Substanz sich nicht auf die substantiae compositae beziehen kann, sondern die Substanz ist die Summe aller Monaden, und die Vielheit derselben als zusammengesetzte ist in sekundärer Relation zur einfachen zu deuten. Daher ist die Substanz eigentlich das Urprinzip als bestimmungsloses Sein, die Monas die Daseinseinheit derselben; diese Daseinserstreckung ist jedoch keine Konkretierung als Objektivität, sondern ein Ansichwerden der Substanz als Idee. Diese Ideen (Monaden) sind daher verwandt mit den platonischen Ideen, die Substanz dagegen hat identische Definition bei Hegel gefunden. Der subjektive Idealismus desselben ist daher mit der Leibnitzschen These ähnlich, wenngleich durch sein dem Spinozismus entlehntes pantheistisches Moment ein Widerspruch sich bildet; dergleichen

sich jedoch auflöst durch das völlige Verständnis der organischen Dialektik jedes völligen Identitätssystems. Der spirituelle, geistige Charakter der Monade ergibt sich aus (XIV, § 2) „Die Monaden können keine Gestalt haben, weil sie sonst Teile haben müßten" „Immaterialität der Monaden" — und „Da sie nur durch die inneren Tätigkeiten unterschieden sind" — dynamisches Wesen, Krafteinheiten. — Diese Tätigkeiten sind die Vorstellungen, die er definiert „als die im Einfachen enthaltenen Darstellungen des Zusammengesetzten" und ihre Begehrungstriebe das „gegenseitige Streben der Perzeptionen zueinander". Wenn die Vielheit in der Einheit sich abspiegelt, die erstere jedoch erst durch die Zusammensetzung von Einheiten entsteht, so heißt dies, daß das sekundäre sich im primären spiegelt, was ein völliger Antilogismus ist. Daher ist diese Spiegelung als durchaus etwas anderes zu betrachten. Die dynamischen Einheiten der Substanz sind der realisierte Ausdruck der Tätigkeit derselben. Als Folge des Anstoßes von Seite der Substanz muß jedoch der Impulsus selbst an den Monaden verbleiben und muß das geistige Moment der Substanz als des Totalen auch im Innern der Monaden sich vorfinden. d. h. die Totalität spiegelt sich in der Einheit. Daher ist die Vorstellung der Monaden die Totalität des Universums, sich spiegelnd in der Begrenztheit der Einheit. Die Unendlichkeit in äußerster Polarität der Größe ist daher als reflektiertes Moment in ihrem Gegenteile enthalten. Der Akt der Daseinserstreckung ist daher nichts anderes als die Neigung der unendlichen Größe einer Polarität zu der anderen ihr entgegengesetzten. Es ist dies der Ausdruck einer unendlichen Tätigkeit einer Substanz, deren Wesen der Unendlichkeit sich auch in der unendlichen Modalität darbietet. So löst die Monadologie in durchaus großartiger Weise das Problem der Unendlichkeit in metaphysischer und psychologischer Hinsicht. In ersterer durch die Darstellung ihrer immanenten Fähigkeit als unendlicher Trieb sowohl im Raume, als in der Zeit und der Modalität. Nach dieser Darstellung ist die Substanz zugleich näher bestimmt als die immerdar tätige Bewegung als Idee oder als ein niemals adynamisch gewesenes absolutes geistiges Prinzip.

Nunmehr entwickelt die Monadenlehre den Begriff des organischen Körpers, als einer Summe von Monaden, bei dem als Mittelpunkt die Zentralmonade zu betrachten ist, welche alle Erregungen des der Monade zugehörigen Körpers vorstellt (XIV, § 3).

Jede derartige Zusammenstellung einer Zentralmonade mit besonderem Körper gibt die lebendige Substanz. Nun wird in einem solchen jeder Vorgang des Körpers in der Monade dargestellt, entweder undeutlich oder deutlich. Mit der Deutlichkeit ist die Möglichkeit der Wiederholung gegeben. Die Vorstellung erhebt sich zur Bewußtheit (Seele). Das Verhältnis der Zentralmonade zum Körper hat den Kritiken vielfach Gelegenheit gegeben, hier einen Widerspruch mit der rational-subjektiven Erkenntnisweise Leibnitz' darin zu finden. indem die im hierortigen § 4 gesetzte Darstellung dem Leibe die aktive Rolle, der Zentralmonade den passiven Teil der Erkenntnis zuweist. Jedoch sind diese Einwürfe gegen die Lehre in dieser Bestimmung unzutreffend, da:

a) der der Zentralmonade zugehörige Organismus auch aus Monaden besteht;

b) also in letzter Hinsicht derselbe eine Summe einfacher unstofflicher Elemente darstellt;

c) die Erregung des Körpers daher die Summe der unbewußten Vorstellung der Monaden sind;

d) die scheinbare Passivität der Zentralmonade nur durch die Vielheit der Zustände zu erklären ist, die in einer Summe von Monaden ablaufen.

Bezüglich des Zusammenhanges der zusammengesetzten und einfachen Substanzen ist zu sagen, daß infolge des völligen Angefülltseins des leeren Raumes durch den Stoff, nicht nur eine Wirkung zwischen zwei unmittelbar sich berührenden Körpern, sondern auch durch mittelbare Übertragbarkeit. eine auf die Ferne gerichtete dem Raume und der Zeit nach existieren muß. Infolgedessen kommt den Monaden die Eigentümlichkeit zu, das gesamte Universum in sich zu spiegeln; allerdings ist diese Spiegelung, obwohl identisch mit der Vorstellung des Universums, in ihr nicht so deutlich, wie diejenigen den ihr zugewiesenen Körper betreffend. Daher stellt die höhere Monade (Entelechie) vermittelt durch die Vorstellung des Körpers, das ganze Universum vor. Die Summe der Monaden oder Entelechien und der ihr angehörende Körper sind das lebendige oder organische Prinzip. Das Organische ergebe sich aus nichts anderem als durch die Wiederspiegelung der Harmonie im Universum, woraus auch in den Vorstellungen der Seele und im Körper dasselbe nachgebildet erscheint. Im § 74 bespricht Leibnitz das Problem der Urzeugung.

„indem er negiert, daß je ein lebendiger Körper durch Fäulnis oder aus dem Nichts entstanden ist, sondern daß immer die Vorherbildung durch Zeugung und Samen notwendig angenommen werden müsse. Nicht die Empfängnis bewirke das Lebendigwerden des Wesens, sondern es sei nur eine Umgestaltung des schon vor der Konzeption bestandenen lebendigen Samens. Daraus sieht man, daß die Seele ihren eigentlichen Prinzipien folgt, wie der Körper den seinen, daß aber als Einheit dieser Prinzipien, die zwischen allen Substanzen vorher bestimmte Harmonie gelten kann."

Wenn wir nunmehr die Stellung der Leibnitzschen Monadologie nach den verschiedenen Punkten besprechen, teils in ihrer historischen Stellung, teils in ihrem Verhältnis zwischen Monismus und Dualismus, zwischen Rationalismus und Empirismus und in dem wissenschaftlichem Punkte ihrer psychologischen Wirkungen betrachten, so ist dieser Umstand als ein kritisch nicht einheitlicher aufzufassen. Bezüglich der Hauptfrage, ob Monismus oder Dualismus hat bereits die Reinholdsche Geschichte der Philosophie einigen Aufschluß gegeben. „Sein Versuch der Welterklärung", sagt Reinhold, „besitzt das große Verdienst, einen der möglichen, eigentümlichen Standorte der Philosophie momentaner Kausalbetrachtung gegenüber den Monismus geltend gemacht zu haben." Der kritischen Betrachtung ist es jedoch schwer, in durchaus einheitlicher Weise das Prinzip eines einig subsistierenden Seins in seiner Lehre zu finden und wollte man den Standpunkt nicht konzedieren, daß Leibnitz ein Monismus und Dualismus vermittelndes System hat aufstellen wollen, so bedürfen einige, das einheitliche Prinzip durchbrechende Punkte eine im Sinne des Monismus erläuternde Interpretation. Um dies jedoch an allen Stellen ohne Zwang und auf durchaus wissenschaftlich-logische Methode mit Erweisung eines gegebenen Nichtwiderspruches durchführen zu können, ist a priori geboten, jene kritische Frage zu beantworten, ob mit der Substanz als Urprinzip d. h. mit der qualitativen Bestimmtheit seines Seins als Wesen ein stoffliches Universal-Substrat oder die Substanz, als Idee zu verstehen ist. Denn wenn auch Leibnitz durch den Gedanken, daß Partiabilität zusammengesetzter Substanzen welche an sich das Wesen des nebeneinander und auseinander und des Raum erfüllenden zeigen, begonnen hat, der Ausgangspunkt war, so ist dennoch diese dynamische Erkenntnisweise und Methode kein das Urprinzip von vornherein als Stoff bezeichnendes, sondern, da in dem

schlechterdings durch das absolute, inkorporale Wesen der einfachen Substanzen ein Übergang der stofflichen Modalität in die rein geistige nicht gefunden werden kann, das Wesen der einfachen Substanzen jedoch als ein rationales Prinzip aufgefaßt werden muß, kann von einer aszendierenden Richtung der Dialektik, aber nicht der wahren Entwickelung an sich, gesprochen werden, denn die unendliche Kluft, die das geistige von dem körperlichen trennt — nicht im Sinne des Dualismus, sondern nur im Sinne seiner energetischen Wesenheiten und seiner vollkommen verschiedenen qualitativen beiden zukommenden Bestimmtheiten der Verendlichung und der Unendlichkeit, des räumlich ausgedehnten und des zeitlich unendlichen — lassen — und dies ist ein Grundsatz der gesamten philosophischen Wissenschaft — nur den einen Weg offen, als das Prinzip alles Seins etwas inkorporales, dynamisches oder ideologisch spirituelles gelten zu lassen. Durch diese Antezipation, welche gerade das allumfassende — Universum, Denken und Sein — in sich fassendes Sein beanspruchen muß, soll in durchgängiger Weise und in zureichender Befriedigung nach Wissenschaftlichkeit, sowohl die Hauptfrage nach dem Verhältnis der Subjekt-Objektität in der Erkenntnistheorie, als darüber hinaus, nach dem Zusammenhange der total erscheinenden und total seienden Welt, in durchaus positivem Sinne beantwortet werden. In diesem letzteren Falle müßte die ganze erscheinende Vielheit der Natur die Selbstobjektivierung dieser Idee sein, wie dies Hegel schon angenommen hat, der überhaupt diese Antezipations-Notwendigkeit erkannt und die Lösung des Verhältnisses der Phänomene zum sich selbst nicht erkennenden Subjekte im Geiste einer zureichenden Lösung zugeführt hat, indem durch die Deklaration und Substitution des Begriffes der Substanz als Subjekt derselben Fassung Ausdruck gegeben wurde. Jedoch hat Hegel weder die wissenschaftliche Definition noch die Aufklärung des sich in der Natur objektivierenden und des im Selbstbewußtsein des Denkens zu seinem an sich zurückkehrenden Subjekte, gegeben. Sein System würde der Vollendung nahe gekommen sein, hätte er auch durch tiefere Gründe und tiefsinnigeres Erkennen des zwingenden Grundes nach der Notwendigkeit des sich objektivierenden Wissens der Idee, die Erkenntnistheorie gefördert. Bevor wir jedoch dieses, die höchste Wissenschaft umfassende Problem in einem eigenen Systeme einer befriedigenden Lösung zuführen werden, welche in sich allumfassend alle Systeme

der Geschichte der Philosophie, dieselbe nur als Teilerscheinung dieser Lehre gelten lassen können, kehren wir zur Leibnitzschen Monadologie zurück und wiederholen, daß durch die Deklaration der einfachen Substanzen als inkorporaler Wesenheiten seine Lehre als These des Rationalismus sich darstellen muß.

In wie weit stellt nun die Leibnitzsche Monade die absolute Identität — „Subjekt — Objekt" dar? Durch die Art der dynamischen Dialektik, durch die Leibnitz mit Zuhilfenahme der teils zusammengesetzten Substanzen, also durch ein empirologisches Prinzip zur einfachen Substanz gekommen ist, als dem schlechthin nicht mehr körperlichen, immateriellen letzten Einheits-Prinzipe und welches jedoch in höherem Grade ihrer Entwicklung als Entelechie schon die Vorstellung seiner Selbst beinhaltet, wo also einerseits mit dem Dasein der Monade gleichzeitig notwendig ihre Vorstellung von sich gegenwärtig sein mußte, als auch andererseits durch ihre Vorstellung ihrer selbst sie sich zum Objekte gemacht hatte, ist das Prinzip Subjekt und Objekt schon in ihrer Einheitlichkeit enthalten; es befindet sich jedoch dies in der Möglichkeit ihrer gegenseitigen Anteposition durch obige Dialektik schon in einem Stadium beginnender Trennung, denn mit dem Momente, da ein an sich seiendes durch die Vorstellung seiner selbst zu einer Vorstellung werden konnte, und durch das Bestehen der Subjektität erst ihre Objektität erkannt werden kann (objektivierender Transzendentalismus), andererseits durch das apriorische Bestehen des Subjektes, welches durch seinen mit ihm verbundenen Willensakte Objekte und seine Objektität erkannte (subjektiver Idealismus), durch diese wissenschaftliche Erwägung ist zweifellos nur die Möglichkeit des Zuerstbestehens der Substanz als Subjekts dargetan, denn niemals könnte reines materiales Sein Bewußtsein hervorrufen, da hier eine Brücke zwischen Räumlichem und raumlos Geistigem nicht gefunden werden kann: das sich in dem, all seinen organischen Verflechtungen und in der Summe seiner Beinhaltigungen und in der unter ihm sich befindenden Gedankenbewegung des Mannigfaltigen verbergenden Probleme einer völligen zusammenhängenden Erklärung aus dem rein materialen Prinzip unzugänglich erweist. Es ist das große Verdienst der Leibnitzschen Monadologie, aus dem Subjekt die Einheit der Subjekt-Objektität, den Übergang derselben in die als Natur und als Dasein sich selbst objektivierende reale, sichtbare,

Wirklichkeit aus ihr erklärt zu haben, bei Interpretation des gesamten Objekts als Substanz im räumlichen, wenn auch nicht stofflichen Sinne, womit dem wissenschatflichen Bedürfnisse angemessenes und befriedigendes Genüge geschehen; und zwar stellt sich die Objektivierung dann nur dar als die unbewußte Handlung der Substanz. Denn ein schlechthin sich selbst als ein geistig Wissendes hat durch die Wesenheit seiner in ihm gegebenen Imanenz der Realität das Bestreben, sich in ein Dasein zu erstrecken und dieses Dasein seiner selbst als Objekt zu sein. Es ist zweifellos das große Verdienst der Fichteschen Wissenschaftslehre, dieses Problem zuerst richtig aufgefaßt zu haben, indem dieselbe das Nichtich als die unbewußte Tathandlung des absolutsicheren Selbstes aufgefaßt hat. Nach der Definition und den Erläuterungen über die Monade, gefaßt als Entelechie, finden wir in ihr jedoch die absolute Identität nicht mehr vor, sondern nur in einem sich gegenseitig berührenden und trennenden Zustande. Die Monade als ursprünglich einfache Substanz, als noch nicht Entelechie, bei welcher sie selbst sich noch in einem unbewußten Zustande befindet, kann als eine absolute Identität befaßt werden, da jedoch in dieser Form ihrer Definition der Schwerpunkt ihrer Wesenheit nach jener Seite der Objektität hinüberziehen würde, so darf man nicht von der zweifellos wissenschaftlichen kritisch Annahme an sich abgehen, daß die Leibnitzsche Philosophie eine rationale gewesen wäre, so darf keinesfalls die einfache Substanz der Entelechie als die durchgängige Identität beider Pole gefaßt werden.

Wenn als solche auch die höhere Art der Monade, die Entelechie, die absolute Identität beider nicht bedeutet, wo ist dieselbe dann zu finden? Wir wissen aus den früheren Ausführungen, daß die Monade rationale Einheit ist und zwar in genauerer Bestimmtheit dynamischer Natur also eine Kräfte-Einheit, hervorgegangen aus der handelnden Substanz. Diese stellt zu gleicher Zeit das absolute Subjekt dar. Da nunmehr in der einfachen Substanz, bereits als Entelechie gefaßt, die Identität partiell aufgehoben erscheint, in der Monade selbst das Subjekt, d. h. hier die Vorstellung unbewußt sich befindet, also in der Monade infolge dieser Unbewußtheit die Selbstobjektivierung der Substanz in ihren Anfangsstadien bereits gegeben erscheint, ohne selbst schon als solche gegenwärtig zu sein, so ist dieser Punkt der schwierigste der ganzen Forschung. Sie wirft

nämlich zu gleicher Zeit die Frage auf nach der Mittelbarkeit des Verhältnisses beider einfachen Substanzen, Monade und Entelechie zur Substanz selbst. Während einerseits die Entelechie durch ihr inneres Wesen als bewußter Vorstellung, also durch eine qualitativ höhere Determiniertheit dem Urprinzipe näher zu stehen scheint und genetisch das sekundäre ist in bezug auf die allumfassende Substanz, scheint andererseits Leibnitz mit seiner Dialektik und Erklärung das Wesen der Entelechie aus einer aus dem bewußtlosen Zustande hervorgegangenen Monade, der letzteren ihre unmittelbare Genese aus der Substanz herleiten zu wollen. Wie ist nun dieser Widerspruch aufzuklären, bei welchem 1. Prinzipien niedriger Kategorie als Dasein-Erstreckung der Substanz in der Natur erscheinen müssen, um zu derselben zurückkehrend, Prinzipien höherer Kategorie zu werden, 2. damit nicht durch das apriorische Zugleichsein der Entelechie und der Monade der reine Monismus eine Durchbrechung erlitte. Die Kritik kann nicht umhin, eine einzig mögliche wissenschaftliche Deutung diesem ganz problematischen Zusammenhange zu geben, in dem Sinne, daß die Substanz ihre Daseins-Erstreckung in die objektive Welt, die sie selbst ist, als Entäußerung ihrer, notwendig, zuerst vornehmen mußte, um die durch Revertierung zu sich selbst entstandene Entelechie aus dem Objekt der Monaden zu schaffen. Es ist daher dies ein Strom dynamischer Natur, bei dem die Einheit des Allprinzips nicht gestört erscheint, sondern in dem seine Unendlichkeit eine begriffliche, allumfassende Unendlichkeit ist, die alle Möglichkeiten unendlicher Erstreckung also auch die der Modalität unter sich befassen muß. Ähnlich wie dies meine „Wissenschaft des Spinozismus"*) bei der Lehre dieses Philosophen dargetan hatte. So stellt daher die Entelechie bereits ein Duplizität dar, in dem Objekt und Subjekt bereits in einem disparaten Verhältnis sich gegenüberstehen, die Monade jedoch, die selbst noch nicht Entäußerung ist, infolge ihres dynamisch-spirituellen Wesens also noch nicht Objekt, infolge ihrer unbewußten Perzeptionalität noch nicht Subjekt, sich eben aber in ihrem Wesen anschicken mußte, mit der Erstreckung nach beiden Polaritäten die absolute Identität dar, die wirkliche Subjekt-

---

*) Raff, Zur Wissenschaft des Spinozismus, Archiv für Philosophie 1910.

Objektität der rationalen Philosophie. So scheint es denn gelungen, das große Verdienst der Leibnitzschen Lehre zuerst in ihrer Wirklichkeit wissenschaftlich festgestellt zu haben. Es ist die dialektisch bewiesene Tatsache, daß in ihr — ob von Leibnitz mit Bewußtsein und Absicht, ist nicht erforschlich — zuerst jener metaphysische Punkt gefunden wurde, welche die Subjektität und Objektität in völliger Identität unter sich befaßt. Dies war der große Fortschritt, den — unbeachtet und ungesehen von allen folgenden Kritiken — die Leibnitzsche Philosophie in der Wissenschaft zweifellos gemacht hatte. Es war ein vielleicht ihr selbst unbewußter und hat vielleicht auch bei der Forschung nach ihrer Wesenheit die folgenden Systeme diesem Problem der Erkenntnistheorie nähergeführt. Wie wir dies beobachten bei dem Versuche Kants, ein möglich kongruentes und logisches Verhältnis in den Beziehungen zwischen Raum und Zeit durch die transzendentale Idealität und empirische Realität zu schaffen, wie dies in weiterer Folge durch die durch Kants „Ding an sich" geweckte, erste Form der Wissenschaftslehre Fichtes geschah, welcher diesen metaphysischen Punkt der Identität in das Ichbewußtsein transferierte, damit allerdings bezüglich des Ausgangspunktes die richtige Erfassung des rationalen Standpunktes hatte, jedoch nicht durch die Beschreibung in die Erweisung der Lage dieses metaphysischen Punktes, ob im Sein oder Bewußtsein dialektisch fortgeschritten ist.

Nachdem wir der Lehre der Atomistiker Leukipp, Demokrit und Epikur erwähnten, als deren hauptsächlichste qualitative Bestimmtheit die noch vorhandene Materialität, die Beinhaltung durch Stoff, das ein leereren Raum erfüllende ausmacht, kommen wir nunmehr auf das Verhältnis der Leibnitzschen Lehre zur Atomistik, d. h. erkenntnis-theoretisch ausgedrückt auf jenen Punkt, der als Übergang gedacht werden kann zwischen der immaterialen und materialen Welt, zwischen Form und Beinhaltung, zwischen raumexkludierendem Begriff und wirklich expandierten Raume. In dieses erkenntnistheoretische Problem fällt zu gleicher Zeit auch: 1. der reine Übergang der Subjekt-Objekt-Identität in das objektiv Reale, 2. das Problem des Vitalismus und Mechanismus, denn so wie wir uns bei der Frage nach diesen ebenfalls in eine aszendierende Richtung der organischen Dialektik bewegen können, in dem von der organischen Materie aufwärts schreitend in irgend einem Punkte

der Entwicklung derselben, teils durch chemische teils durch physikalische, ohne Festsetzen eines an sich existierenden vitalen Prinzipes, man bis zum bewußten Denken fortschreiten könnte, wie dies ja zum Teil alle jene Natur-Philosophen tun, welche das Lebensprinzip als ein an sich existierendes negieren, ebenso können wir auch in deszendierender Dialektik das vitale Prinzip als das Uranfängliche annehmen und aus ihm den Stoff deduzieren. Leibnitz hat auch auf die biologischen Probleme Rücksicht genommen, indem er eingestand, daß selbst der vortrefflichste Mechanismus es niemals zu einer Vorstellungstätigkeit bringen könnte, d. h. niemals organisiert werden könne. Das Lebensprinzip jedoch als uranfängliches, in die objektive Welt sich ergießendes, den transzendentalen Idealismus begründendes, führt zu einer befriedigenden Lösung der Hauptfrage dieser Wissenschaft, und gerade die Leibnitzsche Monadologie ist es, welche deutlich zeigt, daß mit der Antezipation eines rationalistischen Prinzipes, wie es die handelnde Substanz ist, diese Frage mit Zuhilfenahme eines numerischen Behelfes zu lösen ist, denn es ist klar, daß nach seiner Lehre das physische Atom zu den zusammengesetzten Substanzen gehören muß, d. h. daß in ihm eine Vielheit von Monaden vorhanden sein muß; das erste begriffliche Prinzip der Definition zwischen räumlichen Atom und metaphysischen Punkte ist daher die Zahl; jedoch kann durch diese abstrakte Erwägung noch immer nicht verstanden werden, warum eine Vielheit von Monaden völlig andere Wesenheit und qualitative Bestimmtheit enthält, wie die einzelnen Monaden und ob diese Vielheit überhaupt eine unbestimmbare ist, d. h. ob überhaupt die Immaterialität eben nur einer einzigen Monade als solcher zukommt, in einem Zusammenhange gedacht, jedoch schon zwei Monaden selbst wesentlich anders sich verhalten in ihrer qualitativen Bestimmtheit wie die einzelne. Es ist daher notwendig, nunmehr auf diese prinzipielle Frage bezüglich der völligen Klarstellung der Relation, Atom-Monas sofort jenen Punkt herauszufinden, welcher sich in konsequentem Logismus nach der Leibnitzschen Substanzenlehre wissenschaftlich als das Einzige darstellt, das unter sich sowohl die Lösung dieses numerischen Problems als auch zu gleicher Zeit das objektive Problem als Einheit unter sich befaßt. Jede Monade spiegelt nämlich in ihrem Wesen die Totalität des Universums ab, d. h. die Unendlichkeit findet auch in ihr einen entsprechenden Ausdruck. Kommen nun mehr Monaden

zusammen, so muß eine Beziehung entstehen zu den in ihnen vorhandenen eigentümlichen Vorstellungen und Begehrungstrieben und die Vielheit der an sich nicht völlig identischen Vorstellung jeder einzelnen Monade bedingt einen Zustand, der dann als ein an sich seiender Zustand nicht mehr die einzelnen Vorstellungen, sondern den gesamten Komplex zusammenfassen muß. So wie in einem Zellkomplex die vita propria jeder einzelnen Zelle ihren selbstischen Charakter verliert, und wie durch die gegenseitigen Erregungen und Beziehungen sich ein einiger Gesamtzustand bildet. Nun muß aber dieser Zustand insofern eine Einheit darstellen, als er als Tatsache des Bewußtseins eine Einheit ist, ähnlich auch durch die Vielfachheit der Monade der nunmehr entstandene Komplexzustand derselben ein solcher sein, daß in seiner qualitativen und organischen Bestimmtheit der Zustand der einzelnen Monade dirimiert erscheint. Ein solcher ist jedoch nur insofern denkbar, als in ihm alle Einzelzustände enthalten sind, jedoch diese Einzelzustände ihre ursprüngliche wesentliche Qualität nunmehr in dem großen aufgelöst verändert haben. Eine Erklärung für die Veränderung jedoch, bei der materielle Einheiten als solche ihren Einzelzustand in Hinsicht der Selbständigkeit aufgegeben haben, und denselben untergeordnet haben einem zusammengesetzten Prinzipe, das obwohl numerisch die Summe dieser Formen, qualitativ dennoch ein anderes ist, das also organisch entwickelt, anders erscheinen muß: ist nun gegeben in dem Prinzipe des Übergangs der Form in den Inhalt, des Unräumlichen der Form in das Räumlich-Expandierte, denn wo viele die Universalität spiegelnde, spirituelle Einheiten zusammenstoßen, müssen dieselben durch diesen Akt sich einer gewissen Begrenzung bewußt werden und ist mit dem Gefühle einer Begrenzung bereits das subjektive Raumgefühl gegeben. Mit Recht hat daher Leibnitz den Raumbegriff unter die verworrenen Vorstellungen eingereiht und die sichere Realität des wirklichen objektiven Raumes im unklaren gelassen. Bei ihm bleibt daher das durch das physische Atom bedingte Raumgefühl eben nur ein subjektives, von welchem Punkte aus er auch gar nicht weiter zur Erweisung der empirischen Realität desselben vorwärts geschritten ist und alle mit dem Raum zusammenhängenden empirologischen Probleme sind von Leibnitz keiner weiteren Behandlung teilhaftig geworden, weshalb man seine Thesen als völlig einseitigen Idealismus

und Rationalismus deuten kann. Dieses obige gegenseitige Verhältnis der Monaden, welches ein Ineinanderwirken der dynamischen Einheiten bedingt, bringt jene Bewegung in einem Monadenkomplexe hervor, der infolge gegenseitiger An- und Abstoßung in einigen Monaden das Gefühl des Leidens hervorbringt, in einigen das der Tätigkeit. Beide Kategorien bewirken in der Gedankenbewegung das Gefühl der Begrenzung im rein abstraktem Sinne, also die verworrene Vorstellung der Ausgedehntheit. So ist es uns gelungen, nunmehr ohne den Weg der Definition der Substanz und der Monade nur im geringsten durchbrechen zu müssen, das scheinbar unüberwindliche Problem der Dialektik des Überganges der Subjektität in die Objektität, des raumlosen Begriffes in die räumliche Ausdehnung vom rationalistisch-subjektistischen Standpunkt aus zu beleuchten, ohne auch nur in konsequenter Durchführung dieser Methode hinübergreifen zu müssen auf die reale materiale Objektität, sie als Hilfsmoment zum Gebrauche benützend, um diesen Übergang zu deklarieren, allerdings nur auf rationalistischer Weise, und jener Punkt ist die verworrene Vorstellung, das Gefühl und im höheren Grade bei der Mehrzahl der Entelechien das Bewußtsein des sich in dem Komplex der Einheiten begrenzenden der einzelnen Zustände, welche wiederum nur das Spiegelbild des Universums sind. Und so sehen wir, daß, an diesem Standpunkt angelangt, die ganze objektive Welt aus dem Ich entstammend wieder nur der Komplex der Entelechie ist und als dieses wieder zur allumfassenden Substanz revertiert, und damit wäre das erkenntnis-theoretische Problem, das in den Leibnitzschen Monaden gelegen ist, einer völligen Lösung zugeführt worden. Es ist diejenige Seite des Problems, welche abseits der uranfänglichen Substanz von den Monaden ausgehend zu den Phänomenen der Atome führt. Das andere Verhältnis zwischen Monas und Substanz selbst gehört in das Gebiet der Metaphysik, während das Verhältnis von Monade zur Entelechie die Psychologie und das Verhältnis der Monaden untereinander in einem Komplex in dem schon oben erwähnten erkenntnis-theoretischen Probleme auch das biologische Prinzip unter sich befaßt. Und so sehen wir in der Monade Erkenntnistheorie, Psychologie und Biologie in ihren Hauptproblemen enthalten.

Obwohl Mittelpunkt einer großen Anzahl von einfachen Substanzen ist dennoch zu unterscheiden, ob der zur Zentralmonade ge-

hörige Körper einem niedrigeren oder höheren Organismus angehört. Im ersteren Falle kommt der Zentralmonade keine qualitative Bestimmtheit höherer Art zu, als den im Organismus zu ihr gehörenden einfachen Substanzen, da auch in ihr, obwohl sie Zentralpunkt des Organismusses scheint, dennoch die Vorstellungen sich nicht bis zum Bewußtsein erheben. Hier ist allerdings eine gewisse Passivität der Zentral-Monade vorhanden, jedoch nicht in dem Sinne eines von vornherein vorstellungslosen Zustandes, sondern in der Art von Interpretation, daß die Vielfachheit und Kompliziertheit der Einwirkungen durch die Monaden auf die Zentralmonade, das reine Ansich der qualitativen Bestimmtheit dieser, durch die Aktivität jener bedingten Veränderung unterliegen muß. So stellt sich denn, in psychologischer Hinsicht, der Tier-Organismus vom Standpunkt der Leibnitzschen Lehre also dar, daß das Zentrum der Empfindungen durch die peripheren Monaden seine sekundäre qualitative Bestimmtheit erlangt. Mithin ist im anderen Organismus der Schwerpunkt auf den Körper verlegt und erscheinen die Bewußtseinstatsachen, d. s. die Vorstellungen als Folge der Erregungen des Leibes. Diese Art der Passivität der Zentralmonade würde also, wie die Kritiker meinen, ein Antilogismus sein, den Leibnitz verschuldet hätte, mit Beziehung auf die allgemeine Anfänglichkeit seiner Lehre als einer rationalistisch gegebenen. Wenn wir jedoch zum Behufe der diese Einwürfe widerlegenden Dialektizismen nunmehr in der Forschung weiterschreiten, d. h. naturnotwendigerweise kommen müssen auf das Verhältnis dieser in den Monaden sich vorfindenden Zustände oder Erregungen, sowohl mit ihrem Zusammenhange zum Universum, als mit ihrer Beziehung zu der materiell erscheinenden Welt, so müssen wir rücksichtlich der konsequenten Durchführung der in der Monadologie gegebenen Lehrsätze und Lehrmeinungen, auch diese Zustände als in der allgemeinen Universalität begründet erklären, d. h., daß auch die Monaden, aus denen der zusammengesetzte Organismus als Körper besteht, nur dasjenige als Vorstellung haben kann, was in der allgemeinen Substanz als das zusammengesetzte sich vorfindet und so ist jener Zustand, der der Zentralmonade mitgeteilt wird, doch wieder nur das Spiegelbild der allumfassenden Substanz, ein zu sich zurückführendes und zurückkehrendes Prinzip, in der Monade Subjekt-Objektität seiend, in physikalisch-chemischen Atomen sich objektivierend, in der Summe dieser Atome die ob-

jektivierende Welt beinhaltend, und durch jene Geschehnisse dieser material erscheinenden Welt die Diremtion des in ihnen sich vorfindenden Raum-Prinzipes erzeugend, und so immaterielle Einheit zur Zentralmonade zurückführend, den Kreislauf vollendend, der von der allumfassenden Substanz ausgehend wieder zu ihr revertiert; den Zusammenhang der Trennung Subjektität und der Objektität, wie er sich in der Monade anschickt es zu werden, ohne es zu sein, um im Atom bereits Objekt zu sein, d. h. der Übergang der immateriellen, ideellen Einheit in die räumliche, materiale, wirkliche Einheit der uns erscheinenden Welt ist Sache weiterer Forschung und stellt zu gleicher Zeit bei der Lehre des absoluten ideologischen Monismus den für die Gedanken-Dialektik scheinbar unüberwindlichsten Punkt vor, der bei einer wahrscheinlichen und mit zureichender Befriedigung geschehenen Lösung die Bejahung der Lösbarkeit antizipiert, das tiefste und schwierigste Wissenschafts-Problem überhaupt darstellen muß. Diese Relation vom metaphysischen und physischen Punkte, welche einer aszendierenden Gedankenrichtung im Sinne der Annahme der Progenese des letzteren nicht möglich machen wird, wird an der Hand der Antegenese des ersteren gleichwohl vom Standpunkt des reinen Subjektivismus zu lösen sein; dennoch, bevor wir dies unternehmen, wird es an dieser Stelle notwendig sein, nochmals an die Lehre der Atomistiker Leukipp und Demokrit, in weiterer Folge an die Thesen Epikurs und sein Wiederaufleben durch Gassendi zu erinnern. Was nunmehr das Verhältnis der Monade zur Zentralmonade eines höheren mit Bewußtsein ausgestatteten Organismus anbelangt, so stellt sich die Gesamtheit dieses Organismus eben im Sinne der Leibnitzschen Monadologie derartig dar, daß in dem Komplexe dieses Organismus sich nicht gleichartige Monaden vorfinden, sondern der ganze Zusammenhang ein stufenförmiger ist, in dem sich zu gleicher Zeit als Zentralmonade die Entelechie vorfindet. Die Entelechie mit ihrer Gegebenheit, die Vorstellungen mit Erinnerungsvermögen behaftet zu enthalten, begründet in diesem Organismus das rein-subjektiv-rationale Moment, da dieser Teil der qualitativen Bestimmtheit einer Alteration durch die Aktivität der anderen Monade nicht fähig erscheint. Die Gegebenheit ist daher unveränderlich, die Form a priori feststehend. Nur der in diese Form der Gegebenheit sich adäquierend ergießende Inhalt gehört zu dem nicht feststehenden Teile der Zentralmonade im höher stehenden

Organismus, indem hier dieser Inhalt durch die Wirkungen der peripheren Monaden gegeben ist, und so zeigt sich denn, daß durch tiefsinnige Forschung der Zusammenhang von Leibnitz und Kant gefunden ist: Das Apriorische, in den Gegebenheiten der Form des Bewußtseins, das Aposteriorische, das diese Form ergänzend, beinhaltend, das bei Kant aus jeder möglichen Erfahrung stammende, seinen Ideal-Realismus begründet, bei Leibnitz jedoch durch die aus seiner Gesamtlehre sich ergebenden Eigentümlichkeiten keine Erfahrung im wirklichen Sinne des Wortes supponiert, sondern diesen Inhalt herleitet aus dem Zustande immaterieller Gegebenheiten der den Organismus zusammensetzenden Monaden. Nach dieser Beweisführung ist erwiesen, daß die zwei obigen Punkte der gegen die Leibnitzsche Thesen gerichtete Anwürfe im wissenschaftlichen Sinne nicht gerechtfertigt erscheinen, indem der Monismus in rationaler Hinsicht nicht durchbrochen erscheint.

Die Psychologie der Monadologie.

Nachdem wir nun auf obige Weise das Verhältnis der einfachen Substanzen sowohl zur Substanz (Metaphysische Problematik der Monadologie), als auch ihre in Beziehung der Erkenntnistheorie gelegene Bestimmtheit als Identität und ihre Beziehung zur Objektität vervollkommnend erläutert haben (Erkenntniskritisches Moment in der Einheitslehre des Leibnitz), ist es nunmehr notwendig, das Wesen der Monaden in ihrer rationalen psychischen Bestimmtheit zu determieren, d. h. der Qualität als Identität eine solche als psychologisches Quale hinzufügen und nach diesem Unterfangen über den Weg einer organischen Dialektik die ursprüngliche Einheit wieder herzustellen. Zusammenfassend hat sich in seinen Beiträgen zur Charakteristik der neuen Philosophie Sulzbach 1841 p. 55 J. H. Fichte über die Psychologie desselben folgendermaßen ausgesprochen: „Alles ist noch unausgeführt, vieles erst angedeutet; aber die Linien sind so sicher und lebendig bezeichnend, daß man . . . die fehlenden Züge schon zu erblicken glaubt.“ Diese Kritik sagt treffend, wie die Monade auch als rational-psychologisches Prinzip durch die Erkennung ihres wahren Wesens, durch ihr aktives Quale und durch die in einem Monadenzusammenhange bedingten Zustände alle seelischen Probleme schon synthetisch enthält, welche durch die wissenschaftliche Methode der Analyse zur Aufklärung gelangen.

Noch als reine Monade ist ihr Zustand ein der verworrenen Vorstellung, der bewußtlosen Perzeptio adäquater; indem sich diese Vorstellung diesem Zustande als das identische hinstellt, ist sie der Ausdruck der dynamischen Kraft, die der allumfassenden handelnden Substanz entstammt; als selbständige Einheit in ihrer Gegebenheit ist ihr Zusammenhang jedoch mit ihr dadurch erhalten, daß das reine qualitative Sein der handelnden Substanz sich vollständig erhält und die Unterscheidung nur eine formale bleibt. Der psychologische Ausdruck dieser Verbleibung in dem ursprünglichen Substanz-Seinszustand ist das Gedächtnis. Dieses ist daher der metamorphotische Ausdruck des Zusammenhanges der Substanz mit der Monade. Die Mneme stellt daher das sekundäre Prinzip jener Tathandlung der Substanz dar; die jedoch in der Monade noch unbewußt in Gegenwärtigkeit sich befindet. Die Mneme ist demzufolge — und dies gilt nicht nur bei der Monadologie, sondern bei allen philosophischen Systemen bezüglich des Ausgangspunktes der rationalen Psychologie, — der Anfang aller anderen seelischen Erscheinungen, Gegebenheiten und Begriffe. Das Ansichsein der Substanz stellt daher in dem Insichsein der einfachen Monas das Mnemonische Principium dar. Man ersieht daraus, daß dieses als Primärpsychologisches Moment bei der idealistischen Weise der Seinserklärung ebensowenig umgangen werden kann, wie dies auch nicht durch die empiristische Art der materiogenetisch-monistischen Forschung anders möglich erscheint, wie gerade die wissenschaftlichen Arbeiten letzterer Zeit bezeigen, bei denen auch die Mneme als das im Wechsel der Formen des sich besondernden allgemein stofflichen als das erhaltende Prinzip aufgefaßt wird. (Die Mneme als Eigenschaft der Materie.) An dieser Interpretation sehen wir, wie irgend ein Sein dem menschlichen Bewußtsein in jener Form erscheint, die dem ursprünglichen Sein durchaus entsprechend dennoch durch den Insichreflex jedes solchen eine andere qualitative Bestimmtheit annehmen kann. Und wie dies bei den Zusammenhängen des allgemeinen Seins mit dem sich im Bewußtsein besondernden gegeben ist, so ist es nicht minder mit allen Tatsachen des Bewußtseins als Ich, als Besonderung des Seins, zu betrachten.

Nun ist jedoch in der Monade selbst die Vorstellung noch undeutlich. Es ist daher von ihr bis zur Seele (Entelechie) noch ein progressus notwendig, der vollkommen widerspruchslos aus letzt-

gesagtem sich ergibt. Diejenigen Einheiten, in denen sich die Vorgänge des Universums deutlicher spiegeln, bewirken auch durch diese vermehrte Intensität eine klarere Organisation des Zusammenhanges und indem die Einheit sich immermehr von dem Boden ihrer Entrückung entfernt, indem ihre qualitative Bestimmtheit immer mehr der Substanz sich adäquieret, d. h. indem das Prinzip der Mneme als solches erkannt wird, tritt die Erinnerung, die früher verworren bestand, nun immer klarer zutage und ihre formale Existenz bekommt prägnante Inhaltsbestimmung. Mit dem Besinnen auf die Substanz ist logischerweise auch ein solches auf sich selbst gegeben, d. h. die höhere Erinnerung bedingt das Entstehen des Bewußtseins, durch Erkennen des Insichreflektiertseins der Entelechie. Und indem nunmehr die Monade sich selbst Objekt des Erkennens wird (wobei das Subjekt desselben die sich in ihr besondernde Substanz bleibt), ist das Moment des Entstehens des Ich gegeben. Die Totalität des Universums ist daher das das Ich erzeugende, indem zugleich diese Totalität auch inbegriffen die reale erscheinende Welt umfaßt, sind beide Seiten (Polaritäten), nämlich die ganze transmonadische (transsubjektive) Wirklichkeit, als auch die Objektität im Ich zur Einheit vermengt. Und dies entspricht durchaus der Beinhaltung der qualitativen Daseinsform desselben. Ich habe bereits früher „Über die Formen des Denkens“ (Archiv für Philosophie) den metaphysischen und den psychologischen Lagepunkt des Ichs erforscht und angegeben, daß er sich an der Grenzzone der Anschauung um Logik, d. h. der Form und des Inhaltes, des Raumes und der Zeit befindet. Prüfen wir nunmehr, wie diese Lehre in Einklang gebracht mit der Monadologie nur noch die sichere wissenschaftliche Basis der Lage des Ichpunktes verstärkt und befestigt. Der Raum in seiner wahrscheinlichen objektiven Gegebenheit ist einer subjektiven Empfindung nur durch das intuitive Denken erkennbar. Die Lehre der Formen des Denkens, hält nur die Erscheinungen und Tatsachen des Denkens selbst für das zur wahren Wissenschaft herbeizuziehende gegeben. Es wurde in dieser vorbereitenden wissenschaftlichen Arbeit zuvörderst dargetan, daß bei der Unerkennbarkeit der objektiven Sphäre des Daseins diesem nur die Bedeutung des Erscheinenden zukommen könne, daß aber auch durch die Annahme, der Apriorität der Begriffe der Anfangspunkt einer Wissenschaftslehre nicht unternommen werden

kann. Als das einzig sichere kann nur die Gegebenheit des Bewußtseins und die in demselben sich vorfindenden Tatsachen für wissenschaftlich-erkenntnistheoretisch angenommen werden, und der Weg dazu ist nur durch Empirie aus diesen Gegebenheiten, d. h. durch psychologische Introspektion, durch autognostische Empirie gegeben (Autognostizismus). Darauf ist der Weg kritischer Analyse zu verfolgen, welche die Gesetze, nach denen das Denken verläuft, zu erschließen hat. Auf diese Weise wurde der Dualismus der Denkelemente dargetan und nunmehr an der Hand dieser auch die Kategorien, Zeit und Raum als in ihrem Erkenntnisgrunde idealistische Kategorien erwiesen. Ohne auf die empirische Realität des Raumes einzugehen, was weitergehender Forschung bedürfte, wurde der Raum hingestellt als die Translation der Form des intuitiven Denkens auf die erscheinende Objektivität, d. h. die Verfolgung räumlicher Ausgedehntheit vom gegebenen Sein ins Denken läßt erkennen, daß innerhalb des Bereiches der Totalzone des Bewußtseins den unmittelbaren Anschauungsformen des Denkens (Perzeptionen) von dem Gesichtspunkte des Ichbewußtseins aus betrachtet, ein gleichzeitiger Verlauf, eine räumliche Projektion zukomme. Die Zeit hingegen ist ein aus der Immanenz des begrifflichen Denkens geschöpfter Begriff, dessen Identität im empirischen, das Werden im Ding an sich ist, das aber entschieden in ihrem Erkenntnisgrunde subjektiver Natur sein muß. Da aber die reinen Elemente des abstrakten Begriffdenkens ihren Verlauf uns durch jeweilige Substitution des reinen Begriffes Ich darstellen, die Perceptionen aber unter der Schwelle desselben verlaufen, so folgt daraus, daß die psychologische Lage des Ichbegriffes an der Grenze beider Formen des Denkens — mithin auch des Raumes und Zeitbegriffes gelegen ist. Die Lehre der Formen des Denkens vervollkommnet daher die Monadologie. Nur durch die verworrene Vorstellung ist der Raumbegriff gegeben. Wenn diese jedoch in der Entelechie sich zur erhöhten Klarheit erhoben, überwindet sie die der objektiv-räumlichen Polarität entsprechende qualitative Bestimmtheit und nimmt die immaterielle Qualität des im Selbstbewußtsein immanent sich ausdrückenden Begrifflichen an. Die Entelechie muß daher in dieser ihrer Entwicklung durch einen Punkt hindurchgehen, welcher an sich Bedingung des Entstehens des Sich selbst Objektwerdens der Monade ist (primäres Ich) oder der erst seine sekundäre qualitative Wesenheit als Ich durch diese Be-

wegung erhält (sekundäres Ich). Dieser Punkt, der das Ich darstellt, ist daher psychologisch identisch mit jenem Momente des Sichselbst Objektwerdens; in ihm wird die Monade Objekt nicht dem Ichselbst, sondern den Subjekt, d. h. der Substanz. Metaphysisch ist dieser Punkt daher auch im Denken die eben vollzogene Aufhebung der Subjekt-Objektitätsidentität und in erweiterter Dialektik jene Grenze, in der die ursprüngliche, der Monade zu grunde liegende handelnde Substanz in der Entelechie ihren Zusammenhang mit sich selbst wieder herstellt. Da aber die Entelechie die Substanz selbst deutlicher in einer Einheit spiegelt, d. h. des Unendlichen im Universum sich bewußt wird, ist zu gleicher Zeit im Ich auch jener Punkt gegeben, der das Problem der Unendlichkeit in sich einschließt. In der Einheit des Ichbegriffes finden daher sich die Probleme der Raum-Zeitgrenze (id est der atomistisch-immateriellen Grenze) als auch die der Unendlichkeit, die durch die Organisation des Ich in der Erkenntnis gehindert sind! Da der Begriff des Ich jedoch keiner Analysierung fähig erscheint, ist eben die absolute direkte Erkenntnis ausgeschlossen; nur durch sekundäre Urteile kann hier System in diese prinzipiellsten metaphysischen Probleme hineingelegt werden.

Das Ich stellt auch jenen Punkt dar, in dem das Ausgedehnte also, das einen leeren Raum Erfüllende, in seiner Wesenheit daher inhaltlich, von dem jedes Inhalts baren, d. i. dem formalen getrennt ist; also die Grenzscheide von Inhalt und Form und mithin auch der Diszernierungspunkt der Kategorien, Quantität und Qualität. So sehen wir das Ich an der Grenze beider Formen des Denkens als ein hinsichtlich seiner Genese noch bisher unerforschtes, aber hinsichtlich seiner Wesenheit von deutlich qualitativer Bestimmtheit; jedoch ist diese qualitative Bestimmtheit nicht identisch mit dem Inhalte des Ich, der eben der unmittelbaren Erkenntnis unzugänglich, nur durch das Zusammentreffen beider Polaritäten nach dem Denkgesetze der Notwendigkeit aufgeklärt werden kann. Das Ich ist daher ein zweifellos metaphysischer Punkt, der jedoch zum besseren Verständnis der Wissenschaftslehre einer dialektischen Bipartition erfordert, die ja auch in psychologischer und physiologischer Hinsicht ihr Äquivalent teils in dem Objekte des Ich, dem Leibe (physiologische Polarität des Ich) als durch seine Stellung und Lage in der allgemeinen Substanz in metaphysischer Hinsicht seinen Ausdruck findet. Die Vermittlung beider wird durch die dynamischen Elemente der

Perception und der Begriffe hergestellt, welche in ihren erkenntnistheoretischen und wissenschaftlichen Verwertungen die Psychologie des Ichs ausmachen, und so teilt sich die ganze Wissenschaft des Ichs in eine psychologische, physiologische und metaphysische desselben ein, mit dem Grundsatze, daß die Einheit desselben als ein völlig monadologischer Begriff dadurch nicht tangiert wird. Indem der physiologischen Seite des Ich-Problems gegenüber gleicher Zeit mit Beziehung auf die über das Individuum hinausreichende Seite des allgemeinen Ichs, sich die einzelnen Iche nur als wesentliche Individuationen darstellen, und indem in der Sphäre des anschaulichen Denkens, das sich besondernde als die Vorstellung erscheint, das abstrakte Denken als Element jedoch die Einheit aller allgemeinen Bestimmungen des allem Besonderen zukommenden qualitativen Wesentlichen ist, findet sich daher im Ich auch die Grenze zwischen Spezifikation (Individuation) und allgemeinen Begriffen. Durch dieses und das in vorigem Gesagte weist das Wesen des Ich auf die platonischen Ideen hin, welche als selbständig existierende Bilder mit den allgemeinen Bestimmungen alles Besonderen ihre Existenz im Denken, in den allgemeinen Begriffen erkennen lassen. Mithin ist zu gleicher Zeit der Standpunkt der Realisten bestätigt, welche den allgemeinen Begriffen selbständige Existenz zuerkannt, die sie als die Universalien aufgefaßt haben. Ich habe dieser die Lehre des Denkens bestätigenden Auffassung auch in meiner Wissenschaft des Spinozismus Ausdruck verliehen, indem ich die platonischen Ideen als das an sich Existierende allgemeiner Prinzipien mit Immanenz derselben im Bewußtsein hingestellt habe. Wie stellt sich nunmehr die Leibnitzsche Monadologie zu dem Probleme der Relation der einzelnen Perzeptio zu den allgemeinen Begriffen? In der Psychologie der Monade ist darüber nichts Ausdrückliches erwähnt und der forschenden philosophierenden Vernunft erübrigt daher nur, in entsprechendem Einklange mit ihrer allgemeinen Lehre und der von ihr aufgestellten Nativität der Ideen nur mit Sicherheit zu deklarieren, daß diese Ideen identisch seien mit den allgemeinen Begriffen und den in jeder Entelechie (bewußten Monade) als der Ausdruck der Totalität der Substanz in derselben vorhandenen allgemeinen Qualitativen. Bei der Monade selbst kann natürlich von solchen allgemeinen Begriffen nicht gesprochen werden, weil sowohl die Verworrenheit der Vorstellung, ihre unklaren Spiegelungen eine

solche nicht erkennen läßt, als auch, weil in ihr die Substanz selbst in ihrer Klarheit sich noch nicht so abspiegelt, wie in der Entelechie.

Wir kommen nunmehr zur wissenschaftlichen Besprechung der Psychologie eines Komplexes von Monaden, des Verhältnisses der Einzel-Monas zur Zentralmonade und der daraus resultierenden psychischen Erscheinungen. Es ist klar, daß alles oben Gesagte auch für eine Mehrheit von Monaden gelten muß und die Forschung fordert nur, inwieweit die einzelnen Zustände durch das sich gegenseitige Bestimmen eine Veränderung erfahren. Zu gleicher Zeit aber auch ist jene schon oben als wichtig hingestellte Seite der Erforschung zu besprechen, wo eine Begegnung stattfindet, zwischen der erkenntnistheoretischen und der psychologischen Seite der Monade selbst. Denn sowohl für die Seite der Subjekt-Objektität-Identität der Monade und ihr psychisches Verhalten betrachtet, die scheinbar verschiedene qualitative Bestimmungen enthalten, müssen dieselben sich in ihr selbst als aus einer Kraft kommend zu einer versöhnenden Einheit vereinigen. Es ist daher die Sache der kritischen Forschung, jenen Punkt der Erkenntnis zu finden und durch Beweise genugsam zu unterstützen, wo eben der Vereinigungspunkt beider, des metaphysischen und des psychologischen Punktes, zu suchen ist.

Es ist nun Gegenstand eingehender Untersuchung, zu erforschen, welches der mit befriedigender Lösung anzugebende Grund ist, warum in einem Tier-Organismus der qualitative geistige Zustand sich nicht bis zum Bewußtsein erheben kann. Prinzipiell und der Einteilung zum Zwecke kann erstens die numerische Relation und zweitens die Eigentümlichkeit der die Zentralmonade umgebenden Einheiten und drittens letztere selbst ursächliches Moment für dieses sein. In bezug auf den ersten Punkt wäre nämlich die Annahme vollkommen gerechtfertigt. Die Summe der Erregungen, die von den Monaden ausgehen, in ihrer gesteigerten Vielheit als die die Zentralmonade beeinflussenden hinzustellen. Da eine größere Anzahl von Monaden erstens eine deutlichere Daseinserstreckung in die psychischen Atome haben und dadurch auch die Intensität der Erregungen selbst eine gesteigerte sein muß, so führt eine numerische Kategorie zu einem mit einer anderen qualitativenBestimmtheit beinhalteten, zurKategorie der Intensität und wir begegnen demselben Phänomen bereit bei der Erläuterung des allgemeinen Gattungsbegriffes im Spinozismus, dessen Psychologie das Entstehen des Gattungsbegriffes durch die gesteigerte

Quantität mit der Abnahme der Intensität des Besonderen in Zusammenhang bringt. Während wir jedoch im Spinozismus durch die bewiesenen Thesen eines mechanisch materialen Substanz-Begriffes den Gattungsbegriffen an sich Realität absprechen müssen, indem der Anstoß von dem Objekte erfolgte, sehen wir in der Monadenlehre das Umgekehrte und müssen daher die Erregungen nicht als von außen kommend, sondern als im Wesen der einfachen Substanz selbst gelegen betrachten, wobei auch die Kategorie der Intensität aus der Vielheit folgend nicht auszuschließen ist. Zum zweiten Punkt ist zu bemerken, daß die Monaden eines tierischen Organismus das Universum und die Totalität des Seins nicht mit derselben Klarheit abspiegeln, wie dies die Entelechien tun, mithin selbst die numerische Vielheit kein Äquivalent bieten kann für das qualitativ höhere Sein der Entelechie. Denn diese Erregungen verworrener Vorstellungen können selbst in ihrer Vielheit die Totalität des Universums in der Zentralmonade nicht deutlicher spiegeln. Nehmen wir die Zentralmonade an mit gleichgültiger qualitativer Bestimmtheit, welche Umstände müßten in Betracht kommen, damit ihre Wesenheit sich erhöhen müßte bis zur Bewußtheit und zur Ich-Vorstellung? In meiner „Lehre des Spinozismus“ wurde diesem Punkte bereits Aufmerksamkeit zugewendet. Denn es müßte in den Erregungen der Monaden, in der Summation ihrer Einwirkungen gelegen sein, daß die Relation zum Universum und Zentralmonade sich anders gestalten müßte. Es muß daher entweder mit Ausschaltung der Monaden eine direkte innigere Relation zwischen Zentralmonade und Substanz statthaben, oder es müssen jene Bedingungen, welche wir als das dynamische Prinzip bei der Erörterung des Entstehens des Ich oben ausgeführt haben, auch hier zur Geltung gelangen, d. h. es muß in der Zentralmonade sie selbst Objekt der Vorstellung und die Substanz das sie Vorstellende sein. Hier wäre zu gleicher Zeit, da die Zentralmonade in ihrer ursprünglichen Subjekt-Objektität-Identität sich auflöst, in dieser der Vereinigungspunkt metaphysischer und psychologischer Problematik zu suchen, indem die psychische Kategorie des Ich mit der metaphysischen, transzendentalen der Subjekt-Objektität als Identität eine einheitliche Grenze bildet. Soll jedoch der Substanz-Begriff in der Zentralmonade sich bis zu dieser Klarheit in ihr erheben, daß ihr Ansich in Hinsicht auf die Substanz Objekt wird und soll der aposteriorische Wissenschaftsgang von den

Monaden zur Zentralmonade nicht durchbrochen werden, so gibt es nur eine Auflösung für diese Frage, welche bisher einer durchgängigen Aufklärung ermangelte. Es ist der Sprung des tierisch Unbewußten ins menschlich Bewußte, welche Kluft nunmehr Inhalt bekommt, und diese Lösung ist: Nicht die Erregungen der Monaden selbst oder ihre numerische Vielheit kann die Zentralmonade ins Ichbewußtsein bringen, sondern das dynamische Ur-Prinzip der Substanz selbst, welche nach ihrer Daseinserstreckung in die Monaden und Atome von diesen aus in den Erregungen, welche der Ausdruck ihrer Revertierung zu sich selbst ist, in der Zentralmonas zu sich wieder zurückkehrt und daher in ihr und dem Körper ihr Objekt erkennt. Im Wesen der Substanz muß daher gelegen sein, nicht in ihre näheren Einheiten sich zu konkretieren, sondern ihre unmittelbare Daseinserstreckung ist qualitativ ihr entferntester Punkt, in welchem sie zugleich jedoch wieder den dynamischen Impuls setzt, den ihr qualitativ näheren Abstufungen sich immer mehr und mehr zu nähern: Das reine Sein hat an sich die Notwendigkeit, sich in sein absolutes Gegenteil zu erstrecken und in diesem Gegenteil immer mehr und mehr zu einem Ansich zurückzukehren.

Dergestalt hat die wissenschaftliche Dialektik uns zum bewußten, lebenden Organismus geführt, bei dem psychologisch a) das Vorhandensein des reinen, individuellen Ich, b) auch die allgemeinen Kategorien des Denkens sich vorfinden. Die Zentralmonade tritt daher, dadurch, daß sie sich selbst zum Gegenstand unmittelbarer Anschauung wird, zu gleicher Zeit auch in eine Anteposition zu aller übrigen Objektität. Sie wird sich im Dasein als ein die reale Objektität Erfassendes bewußt. Diese Bewußtheit erstreckt sich auf den ihr zugehörigen Körper und in weiterer Deszendenz durch die Einwirkung der Außenwelt, indirekt auch auf die Dinge derselben selbst. Nach der Lehre der Monadologie ist daher die Erkenntnis der sinnefälligen Dinge (Erscheinungen) eine vom Ich ausgelöste (subjektive). Das Nichtich in seiner Erkennung ist eine Tathandlung des Bewußtseins, zugleich aber auch eine transsubjektive, insofern die Entstehung des Selbstbewußtseins auf die in der Zentralmonade zu einem Ansichwerden der allgemeinen Substanz zurückzuführen ist.

Wir fassen nunmehr die Grundsätze der Leibnitzschen Einheitslehre zusammen und schließen dieser Zusammenfassung ihre vervollkommnete und wissenschaftlich erweiterte Gestalt an:

A. Das Urprinzip des Seins ist die handelnde Substanz.
B. Die qualitative Bestimmtheit derselben ist die Bewegung (dynamisches Prinzip der Substanz).
C. Gemäß dieser Sub. B. vorhandenen Qualität ist der Urgrund aller Dinge ein immaterieller.
D. Das System ist daher ein völliger Monismus und mit Bezug auf C. ein Monismus ideologicus.
E. Die Substanz selbst führt zur Bildung von Einheiten, welche die qualitative Wesenheit derselben beinhalten — die Immaterialität.
F. Diese kleinsten geistigen Einheiten heißen Monaden.
G. Die Monaden bilden daher die letzten Bestandteile alles Seins, mithin auch das Substrat des Denkens.
H. Ihre Entstehung aus der Substanz hat zur Folge, daß sich diese als Totalität in ihnen als Einheit spiegelt.
I. Als Ausdruck dieser Spiegelung ist die Vorstellung anzusehen.
K. Die qualitative Bestimmtheit der Monade ist jedoch untereinander eine verschiedene. Es gibt Abstufungen mit unklarer und deutlicher Spiegelung der Totalität.
L. Letztere Einheiten heißen Entelechien.
M. Sie sind genetisch der Substanz entfernter, qualitativ ihr näher.
N. Die Entelechien spiegeln die Substanz mit derartiger Klarheit, daß sie durch diese die Kategorie des Gedächtnisses bewirken.
O. Mit dem Vorhandensein dieser Kategorie tritt die Monade in den Zustand der Bewußtheit.
P. Aus dieser resultiert das Innewerden der Antepositio objektitatis.
R. Durch Zusammensetzung der Monaden bildet sich das physische Atom und die räumlich ausgedehnte Sinnenwelt.

Die wissenschaftliche Vervollkommnung der Monadologie.

1. Durch die Sub. A. B. K. L. gegebenen Ausführungen ist der Beweis erbracht, daß die Daseinserstreckung des dynamischen Seins unmittelbar eine Entäußerung in die entfernteste Polarität sein muß.
2. Diese Polarität ist die Monade selbst, weshalb das Prinzip der absoluten Selbstnegation in ihr nicht angenommen werden kann. (Im Gegensatze zum Hegelianismus.)

3. Das Entstehen der Entelechie aus diesen Monaden lehrt, daß die Revertierung zu sich selbst der von der Substanz ausgehenden Kinesis immanent ist.
4. Die Entelechien stellen jene Grenze dar, in welcher dieser dynamischen Revertierung zu sich selbst durch das Vorhandensein des Subjektes Ausdruck gegeben wird.
5. In der Entelechie ist daher die Trennung von Subjekt-Substanz und Objekt bereits vollzogen.
6. Die Entelechie ist daher nicht die absolute Subjekt-Objekt-Identität.
7. Letztere ist mit der Monade identisch, da in dieser noch keine Trennung in beide Polaritäten vorhanden ist.
8. Von der Monade aus geht diese Trennung derartig vor sich, daß durch ihr Werden zur Entelechie das Moment der Subjektivität, durch ihre Zusammensetzung mit anderen Monaden das physische Atom entsteht.
9. Der doppelte — aszendierende und deszendierende — Progreß bedingt die immer mehr sich entfernende Stellung beider Polaritäten.
10. Das physische Atom bedingt den Raum, die Monade selbst als Entelechie das Werden, die Zeit.
11. Der Ausdruck der Spiegelung der Substanz in der Einheit ist das Wissen der Unendlichkeit.
12. Die Spaltung in beide Polaritäten ist Ursache, daß die Monade für die in der Zentralmonas sich bewegende Substanz Gegenstand unmittelbaren Anschauens wird.
13. Das Ich, als Ausdruck derselben, ist daher sowohl ein metaphysischer Begriff, indem er durch Wechselbeziehung der Substanz zur Einheit entsteht, als auch eine Categoria psychologica, zumal diese Trennung gleichzeitig der Prozeß der Einwirkung einer Vielheit von Monaden ist.
14. Das Ich weist daher in Hinsicht seiner Genese in jeder Beziehung auf die Substanz zurück: In apriorischer durch das Vorhandensein derselben in der Zentralmonade, in aposteriorischer durch seine Beziehung zu den den Leib zusammensetzenden und durch diesen mit der objektiven Welt in Verbindung gebrachten Monaden und Atomen.

15. Die Monade stellt daher jenen Punkt dar, der die wissenschaftliche Forschung nach einer rationalen Einheit des Seins mit einer nach allen Seiten hin befriedigenden Erklärung erfüllt.
16. Die Monade hat jedoch auch wirkliche, reale Existenz. Wenn ihr Dasein auch in der ausgedehnten Welt nicht nachgewiesen werden kann, so gibt es dennoch zweifellos einen Bereich in der Totalsphaere allen Seins, in welcher sich Prinzipien finden, die die qualitative Bestimmtheit der Monaden in vollkommen identischer Weise erkennen lassen: Die Einheitlichkeit und Immaterialität und ihr Verhältnis zur Vielheit und Allheit, ihre Individuations- und ihre Totalitätsrelation. Dies lehrt die psychologische Introspektion der Tatsachen unseres Bewußtseins. Denn in diesem finden sich Denkelemente (die Perceptionen), die an sich existent, und immateriell an der der objektiven Polarität zugekehrten Seite die Einheit des Subjektes und Objektes in sich immanent enthalten [siehe meine Abhandlung über „Formen des Denkens"*)] und die durch ihre Näherung an die Grenzzone des Bewußtseins immer mehr die Trennung beider vollziehen, deren Vollzug selbst jedoch im Ich des Denkens erfolgt. In dieser Perceptio ist die Totalität schon abgespiegelt, jedoch noch im verworrenen Zustande und sie stellt auch jenen identischen Punkt dar, bei dem der Charakter der Objektität noch durch das beinhaltete der Perceptio, der der Subjektität durch das Verhältnis zum begrifflichen Bewußtsein sich erhält. Die Monaden sind daher mit jenen Perceptionen identisch, die an der der Objektität zugekehrten Seite des intuitiven Denkens sich finden.

So erhält die Monadologie durch die Lehre der Formen des Denkens ihre Berechtigung und gleichzeitig ihre wissenschaftliche Erweiterung und Vervollkommnung.

---

*) Raff, über die Formen des Denkens. Archiv f. Philosophie 1908.

Rezensionen.*)

Aristoteles' Nikomachische Ethik, ins Deutsche übertragen von Adolf Lasson, Jena 1909, Eugen Diederichs. 254 S. 8°.

Adolf Lasson, der ebenso Unermüdliche wie Vielseitige, bietet die Nikomachische Ethik in deutschem Gewande, entsprechend der 1907 von ihm herausgegebenen Übersetzung der Metaphysik. L. beabsichtigt, den Aristoteles „aus der griechischen Einkleidung in ein deutsches Gewand möglichst restlos zu übertragen." Er stellt sich vor, „daß das Werk des alten griechischen Denkers zu einem Lesebuche für die Gebildeten der deutschen Nation zu werden vermag." Das Wort allein rechtfertigt die Übersetzung, wenn es einer Rechfertigung bedarf. Das Wort vom Aristoteles im deutschen Lesebuch bleibt schön! Nur fragt es sich, ob, vom Fachmann abgesehen, der deutsche Bildungsphilister jemals so weit zu bringen sein wird, daß er zu stillem Genügen und zu weltlicher Erbauung statt des Romans oder der Zeitung den Stagiriten zu Rate zieht und die altehrwürdige Botschaft hört. Das war vor hundert Jahren etwa möglich, als das Volk der Dichter und Denker noch lebte; das Volk der Realpolitiker, der Skatspieler und Realgymnasiasten ist anderen Sinnes und hat für die „alten" Griechen nur Mitleid und Geringschätzung übrig.

Durch klare, subtile Disposition und Kapiteleinteilung will der Herausgeber die systematische Einheit und die wohldurchdachte Gliederung der Ethik aufzeigen, die man oft für ein Konglomerat verschiedener Abhandlungen hält oder gar verschiedenen Verfassern zuweist. Der Text von Susemihl-Apelt (Teubner 1903) ist zugrunde gelegt worden. Einige Anmerkungen dienen der Erläuterung der im aristotelischen Text sich findenden Zitate. Eine lehrreiche Einführung geht dem Text voraus. Dieser liest sich wie ein deutsches Werk, so daß man eine Übersetzung vor sich zu haben vergißt; das ist ein großer Vorzug. Die Ausstattung ist wunderhübsch; Papier, Druck, Umschlag sind des Griechen würdig, und dafür gebührt dem eleganten Diederichsschen Verlage ein besonderes Lob. Ganz vortrefflich ist auch die Einrichtung, daß die Paginierung der Akademie-Ausgabe auf dem Kopf der Seite genau angegeben ist. Hoffentlich erscheint bald auch die vom Verlag bereits in Aussicht gestellte Aristotelische Psychologie desselben Herausgebers.

C. Fries.

---

*) Da die „Jahresberichte" unregelmäßig einlaufen, gedenken wir in Zukunft Besprechungen der neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie zu bringen. Die Redaktion.

W i l h e l m N e s t l e, Die Vorsokratiker, in Auswahl übersetzt und herausgegeben. Verlegt bei E u g e n D i e d e r i c h s, Jena 1908. 245 Seiten. 8⁰.

Vorausgeht eine lange Einleitung, die eigentlich eine Geschichte der Vorsokratik darstellt. Dann folgen die Fragmente in deutscher Sprache; also eine vollkommene Ergänzung zu D i e l s, dessen Numerierung erfreulicherweise mitnotiert wird. Alle Philosophen sind vertreten, von Thales bis zu dem Hibehpapyrus über Musik. Als Proben seien einige Sätze Heraklits mitgeteilt:

„Vielwisserei verleiht nicht Verstand, sonst hätte sie dem Hesiod und Pythagoras solchen verliehen und ebenso dem Xenophanes und Hekatäus. Homer verdient es, aus den Festspielen ausgeschlossen und gegeißelt zu werden, und Archilochos desgleichen. Auge und Ohr sind für die Menschen schlechte Zungen, auch wenn sie kein feines Seelenleben haben. Wer nicht hofft, wird Unverhofftes nicht finden; denn es ist unaufspürbar und unzugänglich. — Wenn man auch in denselben Fluß steigt, strömen doch immer wieder andere Wasserfluten zu; auch die Seelen steigen wie Dunst aus dem Feuchten empor. — Wir steigen in denselben Fluß und doch nicht in denselben; wir sind und sind nicht." Man wird bei letzterem Spruch an die Ausdrucksweise antiker Rätsel erinnert, diese aber waren sakralen Ursprungs. Vielleicht liegt hier ein Schlüssel zu dem Problem des Heraklitischen Stils. Er übte die Rätselsprache alter Opferpriester, um weltliche philosophische Ideen vorzutragen.

Dann eine Probe aus Empedokles:

Gehen die Seelen von Menschen in Leiber von Tieren, so werden
Bergbewohnende Löwen am besten sein, ruhend am Boden,
Doch von den laubigen Bäumen ist für sie am schönsten der Lorbeer.

Man sieht, der deutsche Text liest sich nicht übel, und so kann man das Unternehmen wohl als ein gelungenes begrüßen und ihm weiteste Verbreitung wünschen. C. F r i e s.

M. T u l l i i C i c e r o n i s de virtutibus libri fragmenta collegit Hermannus K n o e l l i n g e r. Praemissa sunt excerpta ex Antonii de la Sale operibus et commentationes. MCMVIII Lipsiae in aed. B. G. T e u b n e r i. 96 S. 8⁰.

Antoine de la Sale, der im 15. Jahrhundert lebte, behauptet mehrfach in seinem Werke La Salade, er zitiere Cicero de virtutibus. Er beginnt sein Werk: Je treuve en ung des livres de Tulles que il nomma De virtutibus, que ils sont VIII choses souveraines etc. Auch sonst zitiert er öfters: Tulles dist. u. ä. Es scheint, als ob er wirklich de virtutibus noch in Händen gehabt habe. Das Buch La Salade hat nun neuerdings W e r n e r S o e d e r h j e l m in der Oefversigt af Finska Vetenskaps-Societetens Foerhandlingar 1903/4 Nr. 18 soweit herausgegeben, als es die Ciceroniana enthält. In der Berliner philolog. Wochenschrift 1904, 1277 hat dann G u s t a f s o n sich über die Funde geäußert (cf. auch 1905, 942), und R i c h a r d W ü n s c h hat

in der Zeitschr. f. franz. Sprache u. Litt. dazu Stellung genommen. Der Herausgeber hat, da Soederhjelms Arbeit nicht leicht zugänglich ist, zunächst den Text Antoines de la Sale noch einmal abgedruckt. Ferner hat er, da das Altfranzösische den Altphilologen kaum verständlich ist, eine wortgetreue lateinische Übersetzung hinzugefügt. Darin äußert er sich über die Authentiefrage und stellt schließlich die Fragmente selbst zusammen. Er führt S. 40 f. an, was bisher bei Charisius, Augustin u. a. aus dem Buch bekannt war. Er geht dann (S. 58) zu dem Nachweis der Echtheit über. Die neuen Fragmente stimmen inhaltlich zu Ciceros Lehren und scheinen in der Tat authentisch zu sein, wie mit subtiler Einzelkritik nachgewiesen wird; das läßt sich an dieser Stelle nicht in extenso mitteilen. Es liegen also 22 Fragmente aus Cicero de virtutibus vor. Da wird von den 4 Tugenden berichtet: prudentia, iustitia, continentia, fortitudo (1). 8 Dinge bilden den guten Herrscher, diese semina virtutis entstammen einer gerechten Seele etc. (4). Dazu gehören fides und virtus, iustitia, dementia, affabilitas u. a. Es handelt sich also hauptsächlich um Herrschertugenden in besonderem Hinblick auf die Möglichkeit, das Volk zu beglücken, somit eine Schrift, die auch für neuere Zeit eines aktuellen Reizes durchaus nicht entbehrt, ein Fürstenspiegel, dessen Stellung zu den übrigen Schriften dieser Art literarhistorisch noch zu fixieren wäre; vergl. z. B. Macchiavellis Principe! — Cicero fußt nach K. auf Panaitios; er harmoniert hier inhaltlich stark mit de oficiis I u. II und de re publica V u. VI, die auf jenem Stoiker beruhen, wird also wohl auch dort von ihm abhängen, wie K. hervorhebt (S. 93). Verfaßt wurde de virtutibus anscheinend im Jahre 44 oder 43 v. Chr. — Für die wichtige Gabe gebührt dem Herausgeber voller Dank. Die Kritik wird sich noch weiter damit zu befassen haben.

C. Fries.

Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, fortgeführt von Max Heinze. Erster Teil: Das Altertum, zehnte mit Namen- und Sachverzeichnis versehene Auflage, bearbeitet und herausgegeben von Dr. Karl Prächter. Berlin 1909, E. S. Mittler u. Sohn. 362 + 178 S. 8⁰.

Als Nachfolger Max Heinzes hat der Hallenser Philologe Karl Prächter die Herausgabe des „Überweg" auf Anregung der Verlagsanstalt übernommen. Die Anlage des Ganzen weist insofern eine Änderung auf, als die über die Philosophen, ihr Leben, ihre Werke und Lehren handelnden neueren Arbeiten in einem Anhang am Schlusse des Bandes vereinigt sind, während die Ausgaben selbst in kleinerer Schrift im Text verblieben. Es sollte damit der Unübersichtlichkeit abgeholfen werden, die bei dem Anschwellen der neueren Literatur störend hervortrat. Ob die Neuerung wirklich einen Vorteil darstellt oder ob es nicht noch umständlicher ist, bei jedem Autor erst im zweiten besonders paginierten Teil die zugehörige Literatur aufzusuchen, die sonst gleich hinter den Ausgaben stand, darüber kann man verschieden denken. Da die Paragraphen des Hauptteils im Anhang immer verzeichnet sind, macht die Orientierung allerdings keine Schwierigkeit. In-

haltlich ist wenig geändert worden. Dio v. Prusa und Lukian sind den Kynikern, bzw. Eklektikern zugewiesen worden. Besonders der Abschnitt über Platon ist verändert. Die neueren Forschungen über Echtheit und Reihenfolge der Platonischen Dialoge werden konsequenter verwertet als früher. Die Frage nach dem orientalischen Einfluß wird hauptsächlich im Sinne Eduard Zellers beantwortet; die hellenische Weisheit ist autochthon, die philosophischen Ideen der umwohnenden Völker haben Hellas nicht berührt. Man baut eine chinesische Mauer um Griechenland, in bester Absicht für seine geliebten Hellenen, die man in Wahrheit dadurch zu Zopfträgern und Mandarinen macht, was sie in historischer Zeit wahrhaftig nie gewesen! Spätere Fabeleien sind natürlich abzulehnen, aber man darf den berechtigten Kern nicht verschütten! Im übrigen hat das Werk an der alten Vortrefflichkeit und Unentbehrlichkeit nichts eingebüßt, sondern bleibt das wichtigste Hilfsmittel für jeden, der über alte Philosophie arbeitet. Für Studenten ist es eigentlich schon zu groß und für Examensnöte schon zu gelehrt geworden; für die „allgemeine Bildung" der Prüfungsordnungen reichen kleinere Repetitorien aus, hier liegt ein Werk vor, mit dem man wirklich ernste wissenschaftliche Arbeit leisten kann. C. Fries.

Kleemann, Dr. August Ritter v., Die Stellung des Euthyphron im Corpus Platonicum, Sonderabdruck aus dem Jahresbericht des Akademischen Gymnasiums in Wien 1907/08. Wien 1908. 19 S. 8⁰.

Der Verfasser behandelt im Anfang die Frage der Authentie, die er mit Bonitz gegen Zeller und Steinhardt in bejahendem Sinne beantwortet. Schleiermachers Ansicht, der Euthyphron sei eine zurzeit des Sokratesprozesses verfaßte Flugschrift, lehnt er, wie früher Überweg, entschieden ab. Er gibt dann eine neue Analyse der Lehren des Dialogs, die es ermöglichen sollen, die Stellung des Euthyphron im Corpus Platonicum noch genauer zu fixieren, als es bisher geschehen ist. Als Resultat des ersten Teils ergibt sich: die fromme Handlung ist darum gottgefällig, weil sie gerecht ist. Der Dialog schließt scheinbar ohne Resultat; die Lösung liegt nach Kl. auf p. 14 c.; die endlich erarbeitete Definition hätte lauten müssen: Die Frömmigkeit ist jene Art der Gerechtigkeit oder Sittlichkeit, die sich in den Dienst der Götter zur Erwirkung des Guten stellt. Gomperz stellt den Euthyphron in die Nähe des Menon und vor die Politeia. Die Priorität des Symposion vor Menon hat K. in diesem Archiv XXI, 50 ff. nachgewiesen. Es fragt sich, wie Menon zum Euthyphron steht. Kl. spricht letzterem Dialog aus inhaltlichen Gründen die Priorität zu und gelangt zu der Reihenfolge: Symposion, Euthyphron, Menon, Staat (S. 15). Der Euthyphron leitet vom Symposion zum Staat hinüber und erscheint als ein so wichtiges Bindeglied unter den Platonischen Schriften, daß man ihn nach K. (S. 15) geradezu vermissen würde, wenn er nicht vorhanden wäre. Er ist daher durchaus nicht eine „immerhin flüchtige und unbedeutende Gelegenheitsschrift", der Inhalt ist reicher und tiefer als bisher angenommen wurde, und eines Platon durchaus nicht unwürdig. Auch in künstlerischer und psychologischer

Hinsicht weist die Schrift große Feinheiten auf. Zum Schluß ist von den Ursachen des Sokratesprozesses die Rede; mit Recht stellt K. die bisherigen Gründe der Anklage als hinfällig hin und erblickt den tieferen Grund in der Mißliebigkeit des großen Mannes bei den Vertretern der alten Zeit. Dies wird im Menon gezeigt, während der Euthyphron zu verstehen gibt, daß die Anklage wegen der Asebie nur ein Vorwand gewesen ist. Als Abfassungszeit sieht der Verf. etwa das Jahr 383 an. C. Fries.

Procli Diadochi in Platonis Cratylum Commentaria, edidit Georgius Pasquali MCMVIII Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri. 149 S. 8⁰.

Der Herausgeber hat 25 Handschriften herangezogen, andere in photographischer Nachbildung benutzt. Alle stammen, wie gemeinsame Korruptelen zeigen, von einem Archetepyon. Die wichtigsten Codices sind ein Ambrosianus saec. XVI, Barberinianus v. J. 1526, Laurentianus s. XV/XVI, Monacensis s. XVI, Ambrosianus R. 25 sup., s. XV. Die Art der Abhängigkeit zeigt das Stemma p. XII. Boissonades Ausgabe, Leipzig 1820, benutzte nur drei minderwertige Handschriften, so daß gegenwärtige Edition schon deshalb einen erheblichen Fortschritt bedeutet. Proklos' Kratyloskommentar ist nur fragmentarisch und in Excerpten erhalten, wie die Überschrift in den Codices: *ἐκλογαὶ χρήσιμοι* und das *ὅτι* am Anfang der Kapitel zeigen. Daß der Kommentar überhaupt auf Proklos zurückgeht, entnimmt P. einem Vergleich des Wortschatzes mit den von Kroll und Diehl ihren Ausgaben beigegebenen Indices, wodurch jeder Zweifel ausgeschlossen scheint. Der Epitomator hat die Reihenfolge der Scholien offenbar unversehrt gelassen. Wenn die Anmerkungen von der Abfolge des Platonischen Textes hin und wieder abweichen, so findet sich das auch in anderen Kommentaren des Proklos (p. VII). Einen Begriff von dem Stil der Excerpte zu geben, sei der Anfang des Kommentars hergesetzt: *ὅτι ὁ Κρατύλος λογικός τέ ἐστιν καὶ διαλεκτικός, ἀλλ' οὐ κατὰ τὰς τοῦ Περιπάτου ψιλὰς τῶν πραγμάτων μεθόδους διαλεκτικάς, ἀλλὰ κατὰ τὸν μέγαν Πλάτωνα εἰδότα τὴν διαλεκτικὴν ἁρμόζειν μόνοις τοῖς κεκαθαρμένοις τὴν διάνοιαν τελέως καὶ διὰ τῶν μαθημάτων παιδευθεῖσι καὶ διὰ τῶν ἀρετῶν τὸ νεαροπρεπὲς τῶν ἠθῶν ἀποκαθαρθεῖσι καὶ ἁπλῶς γνησίως φιλοσοφήσασιν, καὶ θριγκὸν οὖσαν τῶν μαθημάτων καὶ ἀνάγουσαν ἡμᾶς ἐπὶ τὴν μίαν πάντων αἰτίαν τἀγαθόν, καὶ διὰ Προμηθέως ἥκειν τοῖς ἀνθρώποις ἐκ θεῶν ἅμα φανοτάτῳ πυρὶ λεχθεῖσαν ὑπ' αὐτοῦ.* Den Schluß des Bandes bilden ausführliche griechische Indices. C. Fries.

Edward Caird, Die Entwickelung der Theologie in der griechischen Philosophie, autorisierte Übersetzung von Hilmar Wilmanns, Halle a. S., Verlag von Max Niemeyer. 532 S. 8⁰.

Das Buch ist aus Giffordvorlesungen hervorgegangen, die der Verfasser 1900—02 an der Universität Glasgow gehalten hat. Beabsichtigt war eine Darstellung derjenigen Ideen der griechischen Philosophie, welche die folgende

Entwickelung des theologischen Denkens am stärksten beeinflußt haben. Es handelt sich nicht um eine Geschichte der Philosophie, nur die wichtigsten Denker werden herausgegriffen, Platon, Aristoteles, Stoa, Philo, Plotin. Bei diesen aber wurden viele Seiten berührt, die sich scheinbar nicht direkt auf die Theologie beziehen. So bei Platon; bei Aristoteles wird eine ziemlich vollständige Darstellung seiner theoretischen und praktischen Philosophie gegeben, ebenso bei der Stoa. Der Verfasser glaubte nicht den richtigen Sinn der theologischen Spekulation dieser Denker zeigen zu können, ohne ihren Zusammenhang mit den anderen Seiten ihrer Philosophie zu verfolgen. Bei Plotin ist die Theologie so sehr Mittelpunkt seines Denkens, daß alles andere in Beziehung zu ihr tritt.

Der Anfang der Theologie ist nach dem Verfasser in Griechenland zu suchen, und zwar in der griechischen Philosophie. In Hellas wurde die Reflexion zuerst frei, und die Philosophie organisierte sich da zuerst als ein relativ getrenntes Interesse gegenüber den unmittelbaren praktischen Interessen des Lebens. Die Aufgabe der Philosophie ist es nach des Verfassers Ansicht, das Leben zu klarem Selbstbewußtsein zu bringen, und weil die Philosophie der Griechen das tat, erwarb sie eine relative Unabhängigkeit. Das verleiht ihrer Beziehung zur Theologie eine besondere Wichtigkeit. C. weist auf die indische Philosophie und ihr höheres Alter hin. Aber das indische Denken, sagt er, ist unmethodisch und vermengt die Formen der Einbildung und der Religion in einer Weise, die zu keinem deutlichen Denken führt. Diese Geringschätzung der indischen Gedankenwelt läßt sich aber bei genauerer Kenntnisnahme der nachvedischen Systeme nicht in ganzem Umfange aufrechterhalten. Gewiß ist der Zusammenhang mit der Theologie noch überall erkennbar und gewiß entbehrt die Formulierung der Gedanken der festen Geschlossenheiten; aber leugnen läßt sich andererseits doch nicht, daß kaum eine philosophische Richtung der Griechen existiert, für die nicht im indischen Gebiet bereits ein Vorklang zu finden wäre. Besonders ist das ja neuerdings für Platon und seine Kunstform hervorgetreten. Ref. glaubt den Nachweis geführt zu haben, daß die dialogische Einkleidung der sokratischen Gespräche, die zum Teil schon bei den Eleaten ihre Muster haben, letzthin auf indische Muster zurückgeht, wie sie bereits in dem Upanischads, noch deutlicher aber in der buddhistischen Literatur sich findet. K. E. N e u m a n n s verdienstliche Bemühungen um die Übersetzung des buddhistischen Kanons hätten das für jedermann zur Evidenz erweisen sollen, es ist aber still davon geblieben, denn der ganze Gedankenkreis einer Beeinflussung Griechenlands durch Orientalen, auch wenn sie indogermanischer Rasse wären, ist heute so verpönt, daß es noch als Mäßigung erscheint, wenn offenkundliche Tatsachen niedergeschwiegen werden. Am liebsten schlägt man ihnen gerade ins Gesicht und glaubt sie dadurch aus der Welt zu schaffen; sie pflegen sich aber wieder zu erheben, oft freilich erst, wenn diejenigen, die sich um ihre Formulierung einiges Verdienst zuschreiben zu dürfen glauben, keine Genugtuung mehr darüber empfinden können. Auch der Verfasser unseres Buches läßt sich von der herrschenden Strömung soweit mitreißen,

daß er jene Kohärenzen und Koinzidenzen ignoriert. Es ist gewiß nichts Tendenziöses dabei, man sieht nur das Symptomatische des Falles. In allem Übrigen besteht kein Zweifel an der gründlichen Gediegenheit der Darstellung und Forschung des Verfassers. Er fußt hauptsächlich auf deutschen Quellen, hat sie aber energisch verarbeitet und zu einem Ganzen verwoben, das mit Genuß aufgenommen wird. Ob es dem deutschen Leser, der an den Quellen schöpft, des Neuen und Originalen allzuviel bietet, ist allerdings die Frage. Neu bleibt immerhin die Grundidee, den theologischen Kern der philosophischen Entwickelung herauszuschälen und im Verhältnis zur übrigen Denkarbeit der Hellenen darzustellen; besonders gilt das in Anbetracht des erhöhten Interesses, dessen theologisch-historische Fragen in unserer Zeit der Religionskongresse und religionsvergleichenden Forschungen sich zu erfreuen haben, und in diesem Sinne muß auch das vorliegende Werk dankbar begrüßt werden. C. Fries.

Nicolai Hartmann, Platos Logik des Seins. Gießen 1909, Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker). X, 512 S. 8⁰. Preis M. 15.

Das Buch bildet den 3. Band der von Hermann Cohen und Paul Natorp herausgegebenen „Philosophischen Arbeiten". In einer historischen Einleitung behandelt der Verfasser das Problem des Seins bei den Vorsokratikern. Thales' Lehre vom Wasser entspricht allenfalls der aristotelischen *ὕλη*, dem *ὑποκείμενον*; es ist ein angenommenes Sein, *ἐξ οὗ* alles entsteht. Er kannte also die Materie, das Sein, aber seine Auffassung war durchaus naiv. Im zweiten Teile wird das Prinzip der Ideenlehre aus der Methode vom Nichtsein und Sein heraus charakterisiert. Es ist die Rede vom Sein und Nichtsein in der „Einheit der Idee", in der *ὑπόθεσις* der Dialoge, im *ἀνυπόθετον* und in der *ψυχή*. Der dritte Hauptteil handelt von der Anwendung der Ideenlehre, die aus der Methode vom Nichtsein und Sein heraus charakterisiert wird (S. 314—478). Nichtsein und Sein werden im Problem der *μέθεξις*, des Daseins, der Materie und in der dialektischen Methode betrachtet. Das alles wird haarscharf analysiert und definiert. Trotzdem hat der große Bau einen fundamentalen Fehler. Es ist in dieser Zeit nicht mehr möglich, die Grundfragen der griechischen Philosophie gesondert, für sich allein zu betrachten. Wir wissen jetzt, daß Athen im fünften und vierten Jahrhundert gleichsam eine Fülle von asiatischen Kulturkeimen in seinen Demen umschloß, daß selbst Platon nicht nur in seinem Gedankenkreis, sondern auch in der künstlerischen Formgebung seiner Dialoge höchstwahrscheinlich vom Orient her beeinflußt war. Er selbst braucht darum gar nicht gewußt zu haben, aber es lag in der Luft und teilte sich den bedeutendsten Geistern mit. Zu den überlieferten Elementen gehörte auch das Rüstzeug des Idealismus, die Lehre vom Sein und Nichtsein. Sie ist mit großer Feinheit z. B. schon in dem Upanischads der Inder ausgebildet und gehört zu den wesentlichsten Problemen der Sanskritphilosophie. Wenn man sich erst gewöhnt haben wird, die griechische Philosophie nur noch „in

der Umarmung des Orients“ zu betrachten und diesen Standpunkt als einen selbstverständlichen anzusehen, dann wird man über das „Seinsproblem“ und besonders seine Geschichte und Bedeutung bei den Griechen abschließend urteilen können.

Das Neue am vorliegenden Buche ist vor allem, daß die Platonische Theorie des Seins als eine Logik, nicht als Metaphysik des Seins vorgestellt wird, und die Hauptaufgabe des Buches soll sein, „den logischen Charakter des platonischen Seinsbegriff aus seiner methodischen Durchführung zu erweisen.“ Platos Idee galt seit Aristoteles für ein übersinnliches Ding, seine Seele für eine psychische Substanz, die Seinslehre als Ontologie, wie der Verfasser vorausbemerkt. In vorliegendem Werk aber wird eine Logik des Seins statt einer Metaphysik des Seins als Platonischer Gesichtspunkt geltend gemacht. Nun soll nicht etwa der Metaphysiker Plato eliminiert werden. Seine Vorliebe für Orphik und Pythagoreismus etc. sind wesentliche Züge seiner ganzen Denkart; aber sie sind nicht das philosophisch Maßgebende. Das Metaphysische in der Darstellung der Ideenlehre, z. B. nachwirkend noch im Timäus, kann doch nicht zum Ausgangspunkt für eine problemgeschichtliche Würdigung seiner Philosophie gemacht werden. Hier wird in erster Linie den logischen Zügen nachgegangen und ihnen der Vorrang eingeräumt. Der logische Gesichtspunkt muß eben, sofern er sich bei einem antiken Denker nachweisen läßt, ein tieferes Kriterium für die geschichtliche Beurteilung seiner Philosophie geben als der metaphysische. Die Ideenlehre soll hier als Logik des Seins aufgefaßt werden, wodurch den dichterischen, mythischen, metaphysischen Zügen durchaus kein Spielraum entzogen wird. So etwa der Verfasser. Aber es zeigt sich wieder, daß die historischen Beziehungen der Logik zur Metaphysik ihm nicht ganz geläufig sind, und sie können es nicht sein, so lange er nicht berücksichtigt, wie aus „dichterischen, mythischen, metaphysischen“ Elementen ganz allmählich der Begriff des Seins und die logische Denkform überhaupt sich entwickelt hat, lange vor der griechischen Entwickelung im fernen Indien. Das war zu berücksichtigen und für obige Unterscheidung vor allem in Anschlag zu bringen. So ist das Werk bei allem Scharfsinn, bei aller Konsequenz des Denkens, bei aller Feinheit der Dialektik gleichsam ein Torso; die Basis ist nicht vorhanden, auf der alles ruhen und sich gründen sollte. Diesen Mangel aber teilt es mit fast allen neueren philosophiegeschichtlichen Werken. Die großen Verdienste des originellen, inhaltreichen Buches sollen damit keineswegs geschmälert werden; es gereicht der Cohen-Natorpschen Sammlung ganz gewiß durch seinen Gedankenreichtum zur Zierde.

C. Fries.

Äschylos, Die Orestie, in deutscher Nachdichtung aus dem Griechischen übertragen von Alexander von Gleichen-Rußwurm. Verlegt bei Eugen Diederichs, Jena 1910. 159 S. 8⁰. Preis M. 3,—.

Des Äschylos Orestie erregt immer wieder das Interesse der Übersetzer, deren eigentliche Absicht doch wohl eine Aufführung auf der modernen

Bühne ist. Man hat es ja versucht, aber da stand denn Agamemnon wie eine Statue auf dem Wagen, Klytämnestra vor dem Palast, beide ohne sich vom Platz zu rühren, wie Säulen. Antike Würde oder was man will, mochte ja darin liegen, aber die moderne Langeweile war doch noch größer. Man hatte den Beweis erbracht, daß die Orestie nicht für unsere Bühne geeignet sei. Hätte man den Schauspielern freie Aktion gewährt, sie ungezwungen sich bewegen und natürlich sprechen lassen, unbeirrt durch eine wie Grabeston aus dunkler Tiefe dröhnende Reihe von Mißtönen, gegen deren Disharmonien O. Strauss ein Melodienjäger ist, so wäre vielleicht etwas Vernünftiges zustandegekommen. Dann kommt es auch sehr auf die Übersetzung an, die nicht hieratisch in unverständlichem Deutsch, aber auch nicht in platter Prosa der Alltagssprache gehalten sein darf. Die Orestie kann mit Lear sagen, man habe mehr an ihr gesündigt, als sie sündigte. Auch A. v. Gleichen-Rußwurm erreicht nicht das Ideal einer solchen Übersetzung, er hält die mittlere Linie. Er ist Dichter, aber nicht von Gottes Gnaden, sondern „aus eigener freier Entschließung“. Was er gibt, ist wohlgemeint und ohne groben Anstoß, aber auch nicht „dem hohen Ahnherrn gleich“, dessen Name mahnend über dem Hause Gleichen-Rußwurm schwebt. Es ist manches ganz gut ausgefallen, eine letzte Lösung des Problems einer Äschylusübersetzung für unser Theater ist es noch nicht. Aber als Zeichen, daß unsere Zeit auch griechisch denken und fühlen will, sei die Gabe dankbar und freundlich aufgenommen. C. Fries.

———————

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Glücksohn, M., Fichtes Staats- und Wirtschaftslehre. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, hrg. von Prof. Dr. Ludwig Stein. Bern, Scheitlin, Spring & Co.

Graf, G., Die Philosophie und Gotteslehre des Jahja ibn Adi und späterer Autoren. Münster, Aschendorff.

Gwinner, W., Schopenhauers Leben, 3. Aufl. Leipzig, Brockhaus.

Horten, M. Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam. Bonn, Hanstein.

Mugdan, Die theoretischen Grundlagen der Schillerschen Philosophie. Berlin, Reuther.

Natorp, P., Schleiermacher und die Volkserziehung. Berlin, „Hilfe".

Pendzig, P., Die Ethik Gassendi's. Bonn, Hanstein.

Rade, M., Schleiermacher als Politiker. Berlin, „Hilfe".

Raschid's Philosophie. Hrsg. von Horten. Bonn, Hanstein.

Razi und Tusi: Philosophische Ansichten. Ebda.

Roland-Holst, H., J. Dietzgens Philosophie. München, Dietzgen.

Ruge, A., Das Problem der Freiheit in Kant's Erkenntnistheorie. Leipzig, Eckardt.

Spinoza: Ethik. Hrsg. von Baensch. Leipzig, Dürr.

Spranger: Fichte, Schleiermacher, Steffens über das Wesen der Universität. Ebda.

Switalski, W., Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus bei W. James. Braunsberg, Bender.

Titus, A., Schleiermacher und Kant. Berlin, „Hilfe".

Toll, Ch., Die erste Antinomie Kant's und der Pantheismus. Berlin, Reuther.

Troeltsch, E., Schleiermacher und die Kirche. Berlin, „Hilfe".

Wiegerhausen, H., Aenesiden-Schulze, der Gegner Kant's, und seine Bedeutung im Neukantianismus. Berlin, Reuther.

Windelband, W., Die Erneuerung des Hegelianismus. Sitzungsberichte in Wiss. I.

B. Englische Literatur.

Gutrie, K., The Philosophy of Plotinos. London, Luzac.
Higgs, M., The evolution of the child mind. London. Froebel Society.
Santayana, G., Three philosophical Poets: Lucretius, Dante and Goethe. Cambridge, Harvard Unisverity Press.
Taggart, J. and E., A commentary of Hegel's Logic. Ebda.

C. Französische Literatur.

Archambault, P., E. Boutroux. Paris, Michaud.
Claparède, E., La psychologie animale de Ch. Bonnet. Genève, George.
Dupont, A., G. Tarde et l'économie politique. Paris, Giard.
Gillouin, R., H. Bergson. Paris, Michaud.
Habert, O., La religion de la Grèce antique. Paris, Lethielleux.
Sertillanges, A., Saint Thomas d'Aquin. Paris, Alcan.
Séverac, J., Vladimir Soloview. Paris, Michaud.
Spiess, C., La vérité sur Nietzsche. Paris, Messein.

D. Italienische Literatur.

Di Carlc, E., Per la dottrina e la storia della filosofia del diritto. Palermo.
Vecchio, G. Giuseppe D'Aguanno.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik. B. 139. H. 1. Eibl, Platons Psychologie. — H. 2. Detmar, Karneades und Hume. Eibl, Platons Psychologie. Bornhausen, Das religiöse Apriori bei Troeltsch und Otto.

Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie. B. XXXIV. H. 2. Barth, Die Geschichte der Erziehung in sociologischer Beleuchtung.

Philosophisches Jahrbuch. B. XXIII. H. 3. Straubinger, Der Ursprung der Welt nach Spickers Auffassung. Thiel, Über den Tugendbegriff Platons in den Dialogen der ersten Periode mit besonderer Berücksichtigung von Protagoras und Menon. Sauter, Der Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalterliche Philosophie.

Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft. B. V. H. 3. Heinrich, Hebbels Anschauungen über das Komische nach ihren historischen Grundlagen.

Archiv für Kulturgeschichte. B. VIII. H. 2. Steinhausen, Kultur und Volkstum. Hampe, Zu Jakobs von Vitry Leben und Werken. Lamprecht, Kulturgeschichte und Geschichte. Goetz, Entgegnung.

Revue de Métaphysique et de Morale. 1910. H. 4. Winter, Caractères de l'algèbre moderne. Lévy, La philosophie religieuse de Schleiermacher.

Revue Néo-Scolastique. 1910. H. 66. Scalla, La philosophie de K. Marx. Lemaire, La logique du style gothique. Gemelli, L'oeuvre scientifique et philosophique de C. Lombroso. Perrier, Un centre néo-thomiste en Colombie. — H. 67. Mandonnet, Roger Bacon et le Speculum Astronomiae. De Hovre, La philosophie sociale de B. Kidd.

Revue de Philosophie. 1910. H. 7. Mennesson, La connaissance de Dieu chez Bonaventura. Hint, A L'absolu. — H. 8. Diès, Revue critique d'Histoire de la philosophie antique.

Mind. 1910. No. 75. Benn, Note on Aristotle's Theory of the constructive reason.

The Monist. 1910. Nr. 3. Trendelenburg, A contribution to the history of the word person. Pick, The savings of Jesus in the Talmud.

The Hilbert Journal. 1910. Nr. 4. More, The metaphysical tendencies of modern physics. Armitage, Why Athanasius won at Nicaea. Carr, The philosophy of H. Bergson. Bowne, Gains for religious thought in the last generation.

The philosophical Review. 1910. Nr. 5. Ewald, Philosophy in Germany. Tsamoff, Schopenhauers criticism of Kant's theory of ethics.

The Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods. 1910. Nr. 15. Woodbridge, The problem of time in modern philosophy.

Rivista di Filosofia. 1910. Fasc. III. Ruggiero, Il nuovo spiritualismo francese. Schalk, Gli elementi di una nuova psicologia del vero.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXIV. Band. 2. Heft.

V.

Der Skeptizismus der Sumanija nach der Darstellung des Rázi 1209 †.

Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Bewegung im Islam und ihrer Beziehung zu Indien.

Von

Privatdozent Dr. **M. Horten** in Bonn.

Die Lehren der philosophierenden Theologen des Islam waren bis zum XII. Jahrhundert zu einer solchen Fülle angewachsen, daß sich Razi 1209, einer der führenden Geister der Zeit, genannt König der Disputierenden (malik almunazirin) veranlaßt sah, in einem Kompendium[1]) alle diese Lehren systematisch und möglichst knapp zusammenzustellen. Für die Geschichte der philosophischen Bestrebungen besonders in der ältesten Zeit bildet dieses Werk daher eine unschätzbare Fundgrube. Razi schickt seinem Werke zwei Einleitungen erkenntnistheoretischen Inhaltes voraus, von denen die erste über die primären, die zweite über die sekundären Erkenntnisse handelt. Das ganze Gebiet des Erkennens, das sich zusammensetzt aus a) Voraussetzungen (Wahrnehmung empirischer Tatsachen und ersten, in sich evidenten Prinzipien) und b) Ableitungen (der eigentliche Bereich der Spekulation) beabsichtigt er in dieser Weise klarzulegen. Demnach behandelt er in der ersten Einleitung die skeptischen Richtungen, von denen er drei aufzählt: 1. Skeptiker, die die Tatsachen der Sinneswahrnehmung leugnen. Als sichere Er-

---

[1]) Brockelmann: Gesch. d. arab. Literatur 1, 507, V, Nr. 22. Tusi 1273 (ib. 510 Nr. 21) schrieb dazu kritische Anmerkungen. Dieser Studie liegt der Druck Kairo 1323 d. H. zugrunde.

kenntnisse bezeichnen sie nur die abstrakten Wahrheiten. Razi (S. 6 bis 13) bezeichnet als dieser Richtung angehörig Plato, Aristoteles, Ptolemäus und Galenus. 2. Eine Gruppe, die die Sinneserkenntnis annehmen, aber die Prinzipien des geistigen Erkennens leugnen (Razi 13—22). 3. Die griechischen Sophisten, die sowohl das sinnliche als auch das geistige Erkennen für ungültig oder doch zweifelhaft erklären.

Von diesen drei Gruppen sind demnach die erste und dritte durch Razi selbst als griechische bezeichnet. Die zweite bleibt unbestimmt. Sie muß innerhalb des Islam gelebt haben; denn sie bewegt sich an einigen Punkten in islamischen Gedanken (Idee eines nach freier und zwar willkürlicher Wahl schaffenden Gottes). Auch die griechische Ideenlehre war ihr bekannt. Der eigentliche Grundstock ihrer Lehren ist aber indisch. Wir haben es mit einer in muslimischem Gewande auftretenden Abzweigung der Sumanija zu tun. Samarkandi † 748 [2]) soll mit einem Sumani disputiert haben, der die Thesis vertrat: Das Erkennen übersteigt nicht die Summe des durch die fünf Sinne Erkannten[3]). Ein rein geistiges Erkennen wird von ihm geleugnet. Nazzam † 845 war in seiner Jugend mit einem ganzen Kreise von Sumanija befreundet[4]), die die Gleichwertigkeit der Beweise für und wider eine Thesis lehrten. Nach dem Berichte des Abdalgabbar 1024 (Munja 31 f.) verbot Harun arraschid das Disputieren über spekulativ theologische Fragen, weil es zu Häresien führe. Da sandte ein indischer König Gesandte an den Kalifen mit der Bitte, einen Disputator nach Indien zu senden, um über religiöse Fragen zu streiten. „Wenn die Wahrheit mit Dir ist, so soll in dem Briefe an Harún gestanden haben (Mun. a 31 Z. 10), so folgen wir Dir (und nehmen den Islam an). Wenn aber die Wahrheit auf meiner

---

[2]) Gahm bn Safwan; Munja S. 21 (Arnold, T. W. Al Mutazila, being an extract from the Kitabu-l-Milal wan Nihal by al Mahdi lidin Ahmad bn Yahja bn al Murtada. Leipzig 1902 (Harrassowitz).

[3]) Gott ist dann unerkennbar. Da Samarkandi auf diese Schwierigkeit keine Antwort fand, nahm er seine Zuflucht zu Wásil 748 aus Basra, dem Begründer der liberaltheologischen Richtung. Dieser entgegnete: neben den fünf Sinnen besitzen wir als sechste Erkenntnisquelle die Induktion, die aus Erfahrungstatsachen auf geistige Inhalte schließt. Der Sumani machte sich nun nach Basra auf, um Wásil persönlich zu widerlegen.

[4]) Bagdadi fol. 49 a Ms. Berlin W E 107, Ahlwardt Nr. 2800.

Seite ist, so mußt Du uns folgen.“ Harún sandte einen in der spekulativen Theologie unerfahrenen Kádi nach Indien, der von einem Sumani besiegt wurde. Der Sumani disputierte: Ist dein Gott allmächtig? Der Kadi: ja. Der Sumani: Kann er einen zweiten Gott erschaffen? Darauf konnte der Kadi keine Antwort geben, ohne sich in Widersprüche zu verwickeln. Harún war ob dieser Niederlage sehr niedergeschlagen und forschte nach gewandten Theologen. Man entgegnete ihm: Du hast sie selbst in das Gefängnis geworfen (die der liberalen Richtung). Er ließ sie vor sich führen und ein Jüngling namens Muammar † 850 löste die Schwierigkeit. Ihn beauftragte Harún nun mit der Disputation vor dem indischen Könige. „Als nun die Kunde von dem Herannahen des Muammar nach Indien kam, befürchtete der Sumani, er möchte vor seinem Könige entlarvt und zu Schanden werden. Er kannte den Muammar nämlich von früher. Da streute er Gift auf den Weg seines herankommenden Gegners, wodurch Mammuar zu Tode kam (l. c. 32 Z. 7 f.)[5]).

Über ihre Lehren ist folgendes bekannt: Von den griechischen Sophisten werden sie unterschieden: „Eine Schule (Isfaráini 1078 fol. 69 b Ms. Berlin Nr. 2801), die vor dem Islam bestand, wird Sophisten genannt. Sie leugnen die eigentlichen Wesenheiten der Dinge. Eine andere heißt Sumanija. Sie leugnen den deduktiven und induktiven Beweis und verteidigen die Thesis der Ewigkeit und des Unerschaffenseins der Welt. Die Dahriten lehren ebenfalls die Ewigkeit der Welt und leugnen die Existenz des Schöpfers, wie auch einige griechische Philosophen. Andere werden Anhänger der Hyle (ersten Materie) genannt, die die Ewigkeit des Prinzipes des Weltalls (der ersten Materie) lehren, aber das zeitliche Entstehen der Akzidenzien zugeben.“ — „Zu den Sophisten gehören auch die Sumaníja, die das Unerschaffensein (die Ewigkeit) der Welt lehren, obwohl sie die Gültigkeit des deduktiven und induktiven Beweises leugnen und behaupten, nur durch die fünf Sinne können wir etwas Sicheres wissen“ (Bagdadi 134b). Sie lehrten auch die Seelenwanderung (Bagdadi 103a). Diese Merkmale stimmen nun durchaus zu der Art der Skepsis, die Razi an zweiter Stelle behandelt. In ihr haben wir also eine systematische Darstellung der erkenntnis-theoretischen Lehre der Su-

[5]) Historisch ist sicher an diesem Texte, daß die Sumanija als Gegner transzendenter Erkenntnisse zurzeit Haruns bekannt waren.

manija[6]), die bislang noch in Dunkel gehüllt war. Eine rein indische, von fremden Einflüssen freie Richtung liegt allerdings nicht vor, ist aber auch nicht zu erwarten; der Sitz dieser Richtung ist innerhalb des Islam zu suchen oder wenigstens von Razi so gedacht.

Das Wichtigste zum Verständnisse eines Systems sind nicht so sehr die Folgerungen, als vielmehr die Argumentationen. Diese zeigen die Art und Weise, in der die Folgerungen und Resultate verstanden werden. Ferner führen sie uns in das philosophische Denken der betreffenden Zeit ein und zeigen uns die vielfach unbewußten Voraussetzungen einer Denkweise. In der Weiterbildung oder Überwindung dieser Voraussetzungen liegt nun die hauptsächlichste Entwicklung der Philosophie. In ihnen sind also die treibenden Kräfte der Geschichte der Philosophie, d. h. der gesetzmäßigen Entwicklung von Lehren über das Weltall im allgemeinen zu beobachten. Aus diesem Grunde sollen im folgenden die Argumentationen der von Razi geschilderten und von Tusi kritisierten skeptischen Lehren in extenso gegeben werden. Daraus ist ersichtlich, daß diese Skepsis keine solche ist, die von den Naturwissènschaften oder Geschichtswissenschaften oder speziell der Psychologie oder Physiologie ausgeht, sondern daß sie einen rein metaphysisch-logischen Charakter hat.

---

[6]) Der Name ist die Bezeichnung der Schramanas, buddhistischer Mönche, (Götzendiener). Skeptische Lehren stellten in Indien bekanntlich auf a) die Yogācāra (Phänomenalisten) und b) die Mādhyamika (alle Begriffe sind widerspruchsvoll = Lehre der Sumanija. Die theoretische Erkenntnis, die das Sein als etwas Leeres, Inhaltloses darstellt, hielten sie jedoch für höher als die empirische der Sinne, was die Sumanija leugnen). Das System der c) Sautrāntika besagt, daß nur das im Augenblicke bestehende, real ist. Es hat jedoch nur eine momentane Existenz; d) die Vaibhasika betonen die Wahrnehmung der Außenwelt, wie die Sumanija; e) für die Cārvāka ist das Materielle das einzige Reale. Jedoch scheint der Ausgangspunkt der Sumanija, wenn wir der Spur folgen dürfen, die uns das Wort Sumanija-Schramanas angibt, nicht bei diesen Materialisten, sondern in buddhistischen Kreisen (den vier zuerst erwähnten Schulen) zu liegen. Aus welchen Komplikationen von Verwechslungen der arabische Begriff der Sumanija entstanden ist, bedeutet ein Problem für sich. Vielleicht ist die Entwicklung so verlaufen, daß der Buddhismus seit dem VIII. Jahrht. n. Chr. mehr und mehr zu den genannten skeptischen Lehren gelangte, deren Grundlehren sich bei den Mādhyamika seit alters fanden.

„Eine Gruppe (von materialistisch denkenden Skeptikern — Razi 1209, Muhassel 13) nehmen zwar die Richtigkeit der Sinneserkenntnis an, leugnen aber die abstrakten, in sich evidenten Sätze. Sie argumentierten:

I. Beweis.

Die Begriffe sind nur eine Ableitung aus den Daten der Sinne. Aus diesem Grunde gilt: Wer eine Sinneswahrnehmung entbehrt, entbehrt eine Erkenntnis z. B. der Blinde. Nun aber ist das Prinzip (die Wurzel) immer stärker als die Ableitung (der Zweig)[7]. Die abstrakten Erkenntnisse sind also weniger richtig und vertrauenerweckend als die sinnlichen, was fünffach bewiesen wird.

1. Das evidenteste der ersten Prinzipien besagt: Ein Ding existiert oder existiert nicht. Dieses Urteil ist jedoch nicht sicher. (Im Werden existiert ein Ding nicht und es existiert zugleich. Nach abu Háschim gibt es Mitteldinge zwischen Sein und Nichtsein, die Modi. Vielleicht klingt auch die indische Lehre der Schule von Basra an: Im Nichtsein ist das Ding Individuum, Substanz oder Akzidens usw.). Wenn nun aber das stärkste der ersten Prinzipien nicht sicher ist, was muß man dann erst von den schwächsten halten: Beweis des Obersatzes. Die Philosophen, die auf die ersten Prinzipien vertrauen, führen zu ihrer Erklärung vier Beispiele an: a) das Gesetz des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten. Behauptung und Verneinung können zusammen weder prädiziert noch negiert werden; b) das Ganze ist größer als der Teil; c) Dinge, die einem und demselben Dinge gleich sind, sind unter sich gleich; d) ein und derselbe Körper kann nicht an zwei Orten zugleich sein. Die drei letzten Sätze sind nun aber Ableitungen aus dem ersten (stehen und fallen also mit diesem). Der zweite Satz stützt sich auf a; denn, ist das Ganze nicht größer als der Teil, dann sind Existenz und Nichtexistenz des anderen Teiles (also seine Behauptung und Verneinung) sich vollständig gleich, und können sich gleichzeitig bei ihm einstellen.

---

[7]) Tusi: „Daraus, daß die sinnliche Wahrnehmung Vorbedingung für das begriffliche Urteil ist, folgt nicht, daß sie „stärker" (vertrauenerweckender) ist als das letzterer. Die Disposition ist z. B. auch Vorbedingung für die entsprechende Vollkommenheit, daher aber nicht „stärker" (bedeutender) als diese." Griechisch ist die Lehre: qui caret sensu, caret cognitione — ein Beispiel wie indisches und griechisches Gedankengut sich vermischt.

Der Satz c geht auch auf a zurück; denn wenn diese Dinge unter sich nicht gleich wären, so träte folgendes ein. Die Beziehung der Ähnlichkeit, die von dem Dinge aussagt, es gleiche einem schwarzen Gegenstande, ist zweifellos die schwarze Farbe. Weil nun von ihm auch ausgesagt wird, es gleiche einem Gegenstande, der nicht schwarz ist, ergibt sich, daß es nicht schwarz ist. Ist nun diese Beziehung der Ähnlichkeit für beide Dinge gleich, dann muß sie selbst, insofern sie real ist, schwarz und nicht schwarz sein. Behauptung und Verneinung sind dann also vereinigt.

Der Satz d geht ebenfalls auf a zurück; denn, wenn ein Körper an zwei Orten zugleich sein könnte, dann unterschiede er sich nicht von den zwei Körpern, die ebenfalls an denselben Orten sind[8]). Existenz und Nichtexistenz des anderen Körpers fielen also zusammen. Man könnte von ihm zugleich Sein und Nichtsein aussagen.

Dagegen könnte man nun einwenden: Jeder im praktischen Leben stehende Mensch erkennt (auch ohne Spekulation) mit Evidenz die genannten drei Sätze. (Sie sind also keine abgeleiteten, sondern e r s t e Prinzipien.) — Dagegen erwidern wir: Wir können nicht zugeben, daß diese Prinzipien im Urteile der vernünftigen Menschen sich nicht auf den genannten Beweis stützen; denn man sagt doch (um das Prinzip zu b e w e i s e n): Wenn der Teil nicht größer wäre als das Ganze, dann hätten die übrigen Teile keine Bedeutung, — und: wäre ein und derselbe Gegenstand zwei verschiedenen Dingen gleich, dann müßte er von sich selbst verschieden sein. Dies zeigt, daß die genannten Prinzipien abgeleitete sind und sich auf einen Beweis stützen. Diesen können die meisten freilich nicht klar entwickeln. Aber sein Inhalt ist (wenn auch unbewußt) in ihrem Geiste. Ob sie ihn nun wirklich entwickeln können ist indifferent“[9]).

---

[8]) Tusi: „Razi hätte sagen müssen: dann wäre der eine gleich zwei, und die Existenz des einen wäre gleich seiner Nichtexistenz. Jedoch bedarf der genannte Grundsatz keines Beweises (da er in sich evident ist).“

[9]) Tusi: „Das Ganze ist eine Summe von (z. B.) zwei Teilen, und der Teil ist eine von diesen Komponenten. Damit man nun einsehe, daß die Summe zweier Dinge größer sei als eines allein, bedarf man nicht der Erkenntnis, daß der eine der beiden Teile eine Bedeutung habe oder nicht. (Dieses ist logisch nicht früher als jenes.) Hält man ferner die beiden Sätze zusammen: 1. Ist ein Ding zwei verschiedenen Dingen gleich, so ergibt sich, daß es in sich selbst verschieden ist — und 2. Sind zwei Dinge einem und demselben Dinge gleich, so sind sie unter sich gleich — so erkennt man, daß der erste ebensogut ein

„Es ist einleuchtend, daß das evidenteste der ersten Prinzipien der Satz ist: Verneinung und Bejahung können zugleich weder sein noch nichtsein. Dieser Satz ist nun aber nicht in sich evident aus verschiedenen Gründen. (Folglich ist er ein abgeleitetes Prinzip. Wenn nun das, von dem er abgeleitet wird, nicht zweifellos ist, dann ist er und alles, was sich auf ihn stützt, d. h. unser gesamtes Erkennen, ebenfalls zweifelhaft.)

Der erste Grund lautet: Das Prinzip des Widerspruches setzt voraus, daß man das eigentliche Wesen („die Wurzel") des Nichtseins erkannt habe. Nun aber befanden sich die Menschen schon in großer Ratlosigkeit betreffs des non ens; denn das, was man erkennt, muß man von anderen Dingen unterscheiden. Was man aber unterscheidet, ist in sich determiniert. Alles in sich Determinierte besteht auch positiv in sich. Daher besteht alles, was man erkennt, positiv in sich, und umgekehrt gilt: Was nicht positiv in sich besteht, ist nicht erkennbar. Das Nichtseiende besteht nun aber nicht positiv in sich. Es ist also unerkennbar. Wenn nun also jene Aussage (das Prinzip des Widerspruches) eine Konsequenz dieser (unmöglichen) Erkenntnis (des Nichtseins) ist, dann ist auch jene Aussage unmöglich. (Das Prinzip des Widerspruches ist also begrifflich nicht faßbar)[10].

Beweis für den zweiten wie der zweite für den ersten sein kann. Nun muß aber der Beweis einleuchtender sein als die Thesis, was im gegebenen Falle nicht zutrifft. (Die genannten Prinzipien sind also keine abgeleiteten.) Die Thesis: Jeder, der die genannten Prinzipien erkennt, erfaßt auch die entsprechenden Beweise — geben wir nicht zu."

[10]) Tusi: „Es ist zwar unzweifelhaft, daß das Prinzip des Widerspruches vornehmer ist als andere. Aus diesem Grunde nannten die Gelehrten es das erste der ersten d. h. in der inneren Evidenz. Daß es das evidenteste ist, besagt aber nur, daß es andere Prinzipien erläutern kann, jedoch nicht, daß die anderen des ersten notwendig bedürften, um bewiesen zu werden (da sie alle in sich evident sind)." „Die Aufhebung der Position in der realen Ordnung ist eine Position in der logischen, die sich bezieht auf eine Nichtposition (Negation) in der realen. Ist die Negation nun im Verstande etwas Positives, begrifflich gefaßt, von anderen unterschieden, in sich determiniert (idea clara et distincta), so kann dabei sehr wohl das Korrelat dieses Positiven in der Außenwelt etwas Nichtpositives sein. Die Behauptung, etwas Nichtpositives der Außenwelt sei begrifflich nicht faßbar, ist unrichtig; denn diese Behauptung selbst, etwas sei nichts Positives, setzt die Möglichkeit der Begriffsbildung (betreffs des non — ens) voraus."

„Man möge nicht einwenden: 1. Das Nichtseiende, das man begrifflich denkt, besitzt ein positives Sein im Verstande (und ist daher etwas Positives) — noch 2. Unsere Behauptung: Das Nichtseiende ist begrifflich nicht faßbar, ist ein Urteil über das Nichtseiende, das von ihm prädiziert, es sei nicht erkennbar. Nun aber setzt das Urteil über ein Ding notwendig voraus, daß das Objekt des Urteils begrifflich faßbar ist. Wäre also das Nichtseiende unerkennbar, dann könnte man von ihm nicht einmal aussagen, es sei unerkennbar. Auf diese Objektionen antworten wir ad 1. Das Positive im Verstande (in ordine logico) ist eine der Arten des Positiven im allgemeinen. Wenn wir aber über die Denkmöglichkeit dieser Arten reden, so intendieren wir diejenige Art, die dem Positiven im allgemeinen (in ordine logico et reali) gegenübersteht (also weder im Geiste noch in der Außenwelt real ist.) Dieses kann unmöglich in irgendeiner Weise positiv (d. h. real) sein; sonst müßte es u n t e r das Positive im allgemeinen fallen und könnte keine ihm gleichwertig gegenüberstehende, sondern nur eine unter ihm (als Genus) eingeordnete Art darstellen. — ad 2. Was der Objizient vorbringt, ist keine Widerlegung unseres Beweises, der dartut, daß das Nichtseiende unerkennbar ist. (Es stützte sich auf die Notwendigkeit einer Unterscheidung des Nichtseienden von anderen Dingen.) Es ist vielmehr ein Ansatz zu dem Beweise, der ergeben will, daß das Nichtseiende erkennbar ist. Dies hat zur Folge, daß sich zwei durchschlagende Beweise in einem und demselben Probleme gegenüberstehen — ein vorzüglicher Beweis für den Skeptizismus (die Leugnung der ersten Prinzipien)“[11]).

„Der zweite Grund lautet: „Wenn wir auch zugäben (dato sed non concesso), das Nichtseiende sei erkennbar, so erfordert doch der Inhalt des Prinzipes des Widerspruches, daß das Nichtseiende

---

[11]) Tusi: „Die Negation desjenigen Positiven, das das ens reale und ens logicum umfaßt, ist eine Begriffsbildung von etwas, das weder positiv noch begrifflich faßbar ist. Man kann über dasselbe insofern eine Aussage machen, als es ein Begriff ist, nicht insofern es unreal ist. Auf diese Weise wird der Widerspruch vermieden. Es ist sehr wohl möglich, daß etwas nach verschiedenen Hinsichten einem anderen gegenübersteht und zugleich einen Teil von ihm bildet. So sagen wir z. B. das Wirkliche ist entweder ein ens logicum oder nicht. Das Nichtseiende ist folglich eine Art des e n s logicum, insofern es gedacht wird.“

sich von dem Seienden unterscheidet. Daraus ergibt sich nun ferner, daß das als Nichtseiendes bezeichnete eine Wesenheit ist, die sich von dem Seienden unterscheidet. Dies ist jedoch unmöglich. Denn auf jede Wesenheit kann der Verstand wie auf einen determinierten Gegenstand hinweisen. Er kann sie ferner negieren; denn sonst stände ihr kein (kontradiktorisches) Gegenteil gegenüber. Daraus ergäbe sich aber, daß dem Nichtseienden nichts (Positives) gegenüber stände, was der Leugnung des Seienden gleichkäme. Daraus ist ersichtlich, daß die Negation dieser Wesenheit, die man als das Nichtsein bezeichnet, begrifflich faßbar ist. Diese Negation verneint nun aber etwas Partikuläres (dieses bestimmte Nichtseiende). Daher muß dasselbe unter das Nichtseiende im allgemeinen fallen. Auf diese Weise ist das dem Nichtsein gleichwertig Gegenüberstehende (die Wesenheit) ein Teil von ihm — ein Widerspruch"[12].

„Der dritte Grund lautet: Wenn wir auch zugäben, daß das Nichtseiende sich von anderen unterscheiden könnte[13], so ist doch Folgendes zu beachten. Behauptung und Verneinung bedeuten manchmal, daß ein Ding in sich existiert oder nicht — manchmal, daß ein Ding einem anderen inhäriert oder nicht. Im ersten Falle ist es unbedingt sicher, daß der Satz: Die schwarze Farbe existiert oder existiert nicht nur dann als Urteil gedacht werden kann, wenn, wir den Inhalt der Worte: Das Schwarze existiert oder existiert nicht, begrifflich erfaßt haben. Beides ist jedoch unmöglich. Wenn wir im ersten Falle sagen: Die Schwärze existiert, so ist ihr Schwarzsein (essentia) entweder identisch mit ihrer Existenz oder verschieden von ihr[14]. Im ersten Falle bedeutet der Satz: Die schwarze Farbe

---

[12]) Tusi: „Die Thesis: Die Unterscheidung zweier Gegenstände bedingt, daß die unterschiedenen Objekte zwei Wesenheiten sind — ist nicht zuzugeben; denn Wesenheit und Nichtwesenheit sind auch voneinander unterschieden, ohne daß der zweite Teil eine Wesenheit besäße. Nähmen wir für die Nichtwesenheit auch eine Wesenheit an, dann müßte sie unter den Begriff der Wesenheit fallen. Zugleich aber stände sie der Wesenheit (kontradiktorisch) gegenüber."

[13]) Hier wirkt die echt indische Idee (Vaischesika): das Nichtseiende (die siebente Kategorie der Vaischesika) sei etwas Positives — eine Lehre, die wir in der liberal-theologischen Schule von Basra stark vertreten finden.

[14]) Tusi äußert sich zu dieser Fundamentalfrage der scholastischen Philosophie: „Schwarzsein ist etwas anderes als existierend zu sein, und das Schwarze ist verschieden von dem Existierenden und zwar in folgendem Sinne.

existiert, dasselbe wie der andere: Die schwarze Farbe ist schwarze Farbe und das Seiende ist seiend (da essentia und existentia identisch sein sollen). Bekanntlich verhält es sich nun aber nicht so; denn der erste Satz gibt einen vernünftigen Sinn, der letzte ist Tautologie. — Nehmen wir aber den zweiten Fall an, so ergibt sich aus zwei Gründen seine Falschheit. Erstens: Inhäriert das Sein in dem Schwarzen (und erhält es durch dieses sein Bestehen), dann existiert also das Schwarze in sich nicht — oder die Untersuchung kehrte betreffs dieses Seins zum Ausgangspunkte zurück (fragend, ob es inhäriere oder subsistiere) und ein und dasselbe Ding würde zweimal existieren. Daher inhäriert also das Sein einem nichtexistierenden Dinge; das Sein ist aber nun eine reale Eigenschaft. Sonst müßte man ein Mittelding zwischen Sein und Nichtsein annehmen, das Ihr leugnet. Folglich inhäriert die reale Eigenschaft (z. les. hallah statt muhalah) einem unrealen Substrate. Dies ist aber unfaßbar; denn sonst könnte auch das Substrat dieser konkreten Farben und Bewegungen ein unreales sein. Daraus ergäbe sich ferner der Zweifel an der realen Existenz der Körper, der das Wesen der Lehre der Sophisten ist[15]. — Zweitens: Ist die Wesenheit vom Dasein verschieden, dann

Es liegt ein und dasselbe Ding (der Außenwelt) vor, von dem man das eine Mal die Schwärze, das andere Mal die Existenz aussagt. Das äußere Objekt beider ist ein und dasselbe; die ihm beigelegten Prädikate sind aber zwei verschiedene. Die Disjunktion (der Skeptiker), die besagt: Das eine ist entweder identisch mit dem anderen oder verschieden von ihm ist unvollständig. Es fehlt noch das Mittelglied: Beide sind in einer Hinsicht eins und unterscheiden sich in einer anderen."

[15]) Tusi: „Aus der Tatsache der Verschiedenheit ergibt sich noch nicht, daß das eine der verschiedenen Dinge in dem anderen inhärieren muß. Wir sagen z. B. das Tier ist ein Körper, ohne daß sich daraus folgern ließ, daß der Körper (das höhere Genus) in dem Tiere inhäriere. Daraus ferner, daß die Existenz in dem Schwarzen inhäriert, ergibt sich noch nicht, daß das Schwarze in sich nicht existiert. Wenn nämlich das Schwarze in sich weder existiert noch nicht existiert, dann bewegt sich die Untersuchung nicht im Kreise, noch existiert dasselbe Ding zweimal. Ferner ist die Existenz keine reale Eigenschaft; denn daraus ergäbe sich, daß die Existenz positiv begründet werden müßte (als Akzidens eines Substrates), woraus eine unendliche Kette resultierte. Wenn wir ferner die Eigenschaft der Existenz leugnen, so behaupten wir damit noch nicht das Nichtsein oder ein Mittelding. Dies ergibt sich nur, wenn wir die Negation des Seins, des Nichtseins oder beider gleichzeitig betrachten (und prädizieren) mit der Existenz. Betrachten wir aber das Sein allein ohne ein anderes (eine Wesenheit, der es inhäriert), so ergibt

ist das, was wir mit „schwarz" bezeichnen, verschieden von dem, was wir mit „seiend" benennen. Wenn wir daher urteilen: Das Schwarze existiert d. h. ist real, so behaupten wir damit, zwei Dinge seien eins, was unmöglich ist."

Man könnte einwenden: Der Ausdruck: Das Schwarze existiert besagt nicht die Identität dessen, was wir als schwarz und als Sein bezeichnen. Er bedeutet nur, daß das Schwarze mit dem Sein beeigenschaftet ist. Darauf erwidere ich: Dann wird die Diskussion auf das Beeigenschaftetsein (mit dem Sein) übertragen (ob dies mit dem Schwarzen identisch sei oder nicht). Ferner könnte man noch einwenden: Daß das Schwarze mit dem Sein beeigenschaftet ist, bedeutet, daß es mit dieser bestimmten Eigenschaft behaftet ist. Dann aber kehrt dieselbe Disjunction betreffs dieser Eigenschaft zweiter Ordnung zurück (ob sie mit dem Schwarzen identisch ist oder nicht). Dann ergibt sich entweder eine unendliche Kette oder die Negation der Eigenschaft (da diese in keinem unrealen Substrate existieren kann). Folglich ist die Behauptung falsch: Das Schwarze existiert — wenn wir annehmen, Wesenheit und Dasein seien verschieden[16]).

„Was aber unsere Behauptung angeht: Das Schwarze ist nichtseiend (in sich), so ist folgendes zu beachten. Wenn die Existenz identisch ist mit der Wesenheit, dann ist der Satz: die Wesenheit (die Schwärze) existiert nicht, identisch mit dem anderen: Die

---

sich kein Mittelding. Ebensowenig resultiert daraus, daß z. B. die Farben und Bewegungen in einem unrealen Substrate existieren könnten; denn, wenn das Sein einem nichtseienden Substrate inhäriert, so ergibt sich daraus nur, daß die Farbe und Bewegung in einem farblosen und bewegungslosen Substrate ihr Sein haben". Der Skeptiker überschreitet hier die logisch gebotenen Grenzen.

[16]) Tusi: „Sind Dasein und Wesenheit (z. B. das Schwarze) absolut voneinander verschieden, dann ergibt sich, das zwei zu eins werden. Jedoch verhält sich ihre Verschiedenheit nicht so. Ebensowenig bedeutet dies: Das als schwarz bezeichnete sei identisch mit dem als Sein bezeichneten, noch das Schwarze sei mit der Eigenschaft des Seins oder dieses individuellen Seins behaftet. Dies würde ebenfalls auf eine Tautologie oder die Gleichsetzung von eins und zwei hinauslaufen. Vielmehr will man nur sagen: Das Ding, das als schwarz bezeichnet wird, ist (materiell) identisch mit dem als seiend bezeichneten. (Formell und wesentlich sind beide, Dasein und Wesenheit, verschieden.)"

Schwärze ist keine Schwärze und das Sein ist kein Sein[17]), was eine contradictio darstellt.“

„Wenn wir aber behaupten: Die Existenz tritt zur Wesenheit wie ein äußeres, trennbares Akzidens, nicht wie eine untrennbare Qualität (s. oben) hinzu, so ergeben sich von drei Seiten her Schwierigkeiten: 1. Die Existenz, eine reale Eigenschaft (Akzidens), inhäriert in der noch unrealen Wesenheit, was unmöglich ist. 2. Die Existenz kann von der Wesenheit (z. B. des Schwarzen) nur entfernt werden, solange sie sich von anderen unterscheidet. Sie muß also in sich individualisiert und daher auch positiv sein, um sich unterscheiden zu können. Folglich kann die Wesenheit das esse positivum nur verlieren, wenn sie in sich etwas Positives ist und ihr Dasein muß ihr aktuell zukommen, wenn es von ihr entfernt, d. h. negiert werden soll — was ein Widerspruch ist. Man könnte einwenden: Das Objekt, von dem das Sein negiert werden soll, existiert nur als ens logicum. Antwort: Wenn es also im Geiste existiert, kann die Existenz im absoluten Sinne nicht von ihm verneint werden. Denn das logische Sein ist von geringerem Umfange als das Sein im absoluten Sinne (d. h. es fällt nur in den engeren Kreis dieses letzteren). Daher sagt man von dem ens logicum aus, es existiere. Es ist dann also unrichtig von ihm auszusagen, es existiere nicht. Augenblicklich reden wir aber von dem Sein im allgemeinen (dem ens logicum et reale) nicht von dem, das zu einem bestimmten Sein in Opposition steht. 3. In der Frage, ob das Nichtseiende ein Ding sei, werden wir dartun, daß die Wesenheit nicht von dem Dasein trennbar ist. Dies vorausgesetzt, ist es nicht zulässig, von der Wesenheit das Nichtsein auszusagen. Es ist also einleuchtend, daß der Satz: das Schwarze existiert oder existiert nicht — keinen klaren Sinn hat (weil er entweder eine Tautologie oder, im zweiten Satze, eine contradictio in adjecto bedeutet). Diese Aussage (die das Prinzip des Widerspruches enthält) ist also unmöglich, geschweige denn, daß sie in sich evident wäre[18]).

---

[17]) Tusi leugnet dies mit der Begründung: „Der Betreffende will nur die Existenz der Wesenheit leugnen, nicht aber die Negation auf die Wesenheit übertragen (ihre Identität mit dem Sein leugnend). Ein Widerspruch ergibt sich also nicht.“

[18]) Tusi: „Es wurde bereits erwähnt, daß die Wesenheit, für sich allein betrachtet, weder seiend noch nichtseiend ist. Daher ergibt sich nicht, daß die Existenz der nichtexistierenden Wesenheit inhäriere, wenn man dieser das

Im zweiten Falle (Behauptung und Verneinung bedeuten manchmal, daß ein Ding einem anderen inhäriert oder nicht)z. B. dem Urteile: der Körper ist entweder schwarz oder nicht, entgegnen wir folgendes. Diese Aussage dürfen wir offenbar nur dann machen, wenn wir den Inhalt des Satzes: Der Körper ist schwarz oder nicht, verstehen. Wir behaupten nun: Die Aussage: der Körper ist schwarz, ist aus zwei Gründen unmöglich. (— Daß die Begriffe widerspruchsvoll seien bemühten sich vor allen die M a d h y a m i k a nachzuweisen. —): Erstens bedeutet sie, zwei Dinge seien eins, was falsch ist. Zweitens: Wenn von dem Körper als Eigenschaft die schwarze Farbe ausgesagt wird, so ist dieses Inhärenzverhältnis etwas negatives oder positives. Negativ kann sie nicht sein; denn sie steht kontraer gegenüber dem Nichtbehaftetsein mit der Eigenschaft. Dies ist etwas Negatives. Das Kontrarium der Negation ist aber die Position. Folglich kann das Inhärenzverhältnis nichts Negatives sein[19]). Ebenso unmöglich

---

Sein beilegt. Negiert man ferner das Sein von der Wesenheit, so ergibt sich daraus nicht, daß sich dieselbe von anderen unterscheide und in sich determiniert oder positiv bestehend sei (im Bereiche des Nichtseins); denn die Unterscheidung ist eine von der Wesenheit verschiedene Eigenschaft, wie auch die Determiniertheit und das Bestehen. Das Objekt der genannten Negation ist nun aber, die Wesenheit selbst für sich genommen, o h n e Verbindung mit einem anderen. Daher ist also das V o r h a n d e n s e i n des Daseins keine conditio sine qua non für die N e g a t i o n des Daseins. Wenn man ferner behauptet: Das Objekt, von dem man das Sein negiert, ist das ens logicum — so bedeutet dies nicht, daß dieses Objekt (maslub alwugûdi; an zu streichen) das esse ens logicum ist; denn diese Bestimmung ist eine von dem Objekte verschiedene Eigenschaft. Das Subjekt dieser Eigenschaft ist aber das eigentliche, ausschließliche Objekt, unbeachtet dessen, ob es diese oder eine andere Eigenschaft trägt. Liegt der Fall aber so, daß ihm diese oder eine andere Eigenschaft anhaftet, so haben wir den zweiten Fall (betreffs des Inhärenzverhältnisses, der im folgenden besprochen wird). Wenn es ferner auch unmöglich wäre, daß die Wesenheit von der Existenz entblößt wird, so ist es deshalb noch nicht unmöglich, die Wesenheit für sich zu b e t r a c h t e n. Betrachtet man diese Wesenheit mit Abstraktion von der genannten Unmöglichkeit, so kann ihr in der logischen Ordnung das Nichtsein zukommen. Unmöglich ist nur das (für den ordo realis geltende) Urteil: Die Wesenheit existiert nicht. Denn man betrachtete dieselbe zugleich m i t ihren Akzidenzien, die die reale Existenz der Wesenheit voraussetzen. Daher hat also unsere Aussage: das Schwarze existiert oder existiert nicht, einen klaren Sinn."

[19]) Tusi bestreitet die logische Richtigkeit dieser Konversion zweier kontradiktorischer Begriffe. „Ferner folgt daraus, daß das Inhärenzver-

kann es etwas Positives darstellen; denn dann wäre es entweder 1. identisch mit dem Sein des Körpers und dem des Schwarzen oder 2. verschieden von beiden. Das erste ist unmöglich; denn jeder der die Begriffe: Existenz des Körpers und: Existenz des Schwarzen auffaßt, denkt noch nicht, daß der Körper Träger der schwarzen Farbe sei. Das Zweite ist ebenfalls unmöglich. Wäre das Inhärenzverhältnis nämlich eine zum Körper und zum Schwarzen hinzutretende Eigenschaft[20]), dann müßte die Inhärenz dieser Eigenschaft eine weitere Eigenschaft (zweiter Ordnung) sein, die zur ersten hinzukäme (et sic in infinitum[21]) was unmöglich ist. Daher ist klar, daß das Inhärieren eines Dinges in einem anderen begrifflich nicht faßbar ist. Auf den Einwand, das Inhärensverhältnis sei ein rein logisches ens, antworte ich: Stimmt dieser logische Inhalt mit einem Korrelate in der Außenwelt überein, so ergeben sich dieselben Zweifel. Wenn nicht, dann ist die Diskussion gegenstandslos. Ferner ist das Inhärenzverhältnis eine Relation zwischen Inhärens und subjectum inhäsionis. Die Relation zwischen zwei Dingen ist diesen beiden so eigen, daß sie anderen Dingen nicht zukommen kann. Aus allen diesen Punkten ergibt sich immer nur die negative Conclusion, nicht die positive. (Das Inhärensverhältnis ist also etwas Negatives[22]).

---

hältnis bejahend ist, noch nicht, daß es auch real sei; denn manchmal tritt das Unreale in der logischen Form der Bejahung auf."

[20]) Tusi: „Aus welchen Gründen wird gefolgert, daß dieses äußere Inhärenzverhältnis eine Eigenschaft des Körpers sei? Dies alles aber auch zugegeben, ergibt sich noch nicht ein ire in infinitum; denn diese Eigenschaften (die Relationen zwischen Akzidens und Substanz) sind rein logische Dinge, die nur durch subjektive Betrachtungsweise entstehen und mit ihr fallen."

[21]) Herr Geheimrat Prof. Dr. Jakobi hatte die Freundlichkeit, mein Ms. durchzusehen. Er bezeichnete diese Idee als eine echt indische. Von Muammar † 850 wurde sie als eine Fundamentallehre seines Systems aufgenommen: die aktuelle Unendlichkeit des Wirklichen. Daß Muammar unter indischem Einflusse steht, zeigt seine Ideenlehre, die identisch ist mit der der Vaischesika von dem Inhärenzverhältnis (vgl. Arch. f. syst. Philos. XV. Bd. Heft 4. 1909. S. 469 ff. bes. 483 unt.).

[22]) Tusi: „Die Übereinstimmung zwischen Denken und Sein ist nur dann eine Bedingung für die Wahrheit der Aussagen, wenn diese Reales von Realem prädizieret. Sie gilt aber nicht für die Begriffe (in sich) und die Aussagen, die Logisches von Logischem prädizieren. Die Beziehungen und Relationen sind nun aber Dinge, die nur im Verstande ein Sein haben. Betrachtet

Der vierte Grund lautet: Wir könnten zugeben, daß wir das Prinzip des Widerspruches gedanklich erfassen können, jedoch leugnen wir, daß zwischen den beiden kontradiktorischen Gegensätzen kein Mittelglied vorhanden sei (Prinzip des ausgeschlossenen D r i t t e n). Der Beweis ist ein doppelter: 1. Der Unmöglichkeit eines Dritten entspricht etwas, das entweder a) existiert oder b) nicht existiert oder c) keines von beiden[23]. Das erste ist nicht zulässig, sonst müßte diese Unmöglichkeit in einem Träger (Substrate) existieren[24]. Dies ist aber unmöglich, weil das Seiende dem Nichtseienden (Unmöglichen) nicht inhärieren kann. Wäre also diese Unmöglichkeit ein Seiendes, dann könnte sie nicht ein Unmögliches bleiben, sondern müßte ein Notwendiges oder ein Mögliches werden. Ebensowenig ist das Zweite möglich, daß sie ein Nichtseiendes darstelle; denn die Unmöglichkeit ist das kontradiktorische Gegenteil der Nichtunmöglichkeit, und letztere wird von dem Nichtseienden (das werden soll) ausgesagt. (Das Nichtseiende bildet also einen kontradiktorischen Gegensatz zum Unmöglichen.) Die Nichtunmöglichkeit ist also etwas Nichtseiendes. Die Unmöglichkeit kann also kein Nichtseiendes darstellen[25]. Ferner ist die Unmöglichkeit eine in sich determinierte und von anderen unterschiedene Wesenheit; sonst könnte der Verstand nicht auf sie

---

man sie in den Dingen der Außenwelt, so bedeutet dies nur, daß diese Dinge dazu geeignet sind, daß der Verstand sich an ihnen diese Relationen konstruiert, d. h. sie sind so beschaffen, daß im Verstande diese logischen Inhalte wirklich werden, wenn er die Dinge denkt."

[23]) Diese ungriechische Disjunktion findet sich sehr häufig in indischphilosophischen Ausführungen.

[24]) Der Begriff des Unmöglichen bedeutet aber eine vollständige Negation, ein Nichtsein.

[25]) Tusi: „Die Unmöglichkeit ist eine subjektive Betrachtungsweise und muß als ens logicum behandelt werden. Wird ferner die Nichtunmöglichkeit von dem Nichtseienden ausgesagt, so ist diese Prädikation keine universelle; denn ein Teil der nichtseienden Dinge sind unmöglich, ein anderer Teil freilich nichtunmöglich. Sodann ist die Konsequenz unlogisch: ist die Nichtunmöglichkeit negativ, dann ist die Unmöglichkeit positiv und seiend; denn der Mensch ist z. B. etwas Seiendes, aber ein Teil des Begriffes Nichtmensch ist ebenfalls seiend. Das Nichtmögliche (im universellen Sinne) ist z. B. negativ. Ein Teil der möglichen Dinge ist aber ebenfalls negativ. Dieses schwache und unrichtige Prinzip verwendet der Autor häufig (das besagt: das kontradiktorische Gegenteil eines Begriffes muß auch kontradiktorische Bestimmungen im Vergleich zu denen des ersten haben)."

hinweisen (als dieses Bestimmte). Dann kann sie aber keine reine Negation sein. Würde man einwenden: Sie besitzt ein positives Sein nur im Verstande (in der Außenwelt ist sie reine Negation) — so entgegnen wir: Dies ist hinfällig; denn das Unmögliche ist in sich unmöglich, gleichgültig, ob ein Verstand es denkt oder nicht. Wenn nun aber der logischen Annahme (der Unmöglichkeit) ein Korrelat in der Außenwelt entspricht, so ist dies unsere Thesis; sonst ist die Annahme gegenstandslos, und wir diskutieren nicht über diese, sondern ihr Korrelat in der Außenwelt. Ist ferner der logische Inhalt etwas real Existierendes, dann kann er nicht als unmöglich (und nichtseiend) bezeichnet werden. Ist er aber nicht etwas real Existierendes, dann existiert ebensowenig die Unmöglichkeit (des Dritten inter affirmationem et negationem), die ihm inhärieren sollte, da das Seiende dem Nichtseienden nicht inhärieren kann. Sonach ist einleuchtend, daß die Unmöglichkeit (des Dritten) weder existiert, noch nicht existiert. Ergo datur tertium inter affirmationem et negationem[26]).

2. Der zweite Beweis lautet: Was wir als Werden bezeichnen, d. h. als Hervorgehen vom Nichtsein zum Sein — ist verschieden von dem Nichtsein und dem Sein. Sonst würde es als Nichtsein und als Sein bezeichnet, während es zugleich ein Hervorgehen aus dem Nichtsein zum Sein (also keines von beiden) wäre, was unmöglich ist. Infolgedessen lehren wir: In dem jetzigen Augenblicke, in dem man die Wesenheit als aus dem Nichtsein zum Sein hervorgehend bezeichnet, ist diese entweder seiend oder nichtseiend oder keines von

---

[26]) Tusi: „Die Unmöglichkeit ist eine allbekannte (von keinem in Frage gestellte) Relation. Diese ist ein Begriff, dessen reale Existenz im Denken liegt. Sie ist also weder eine reine Negation, noch ein positives Ding der Außenwelt. Ebensowenig existiert ein reales Objekt, das als unmöglich bezeichnet wird, noch ist die Unmöglichkeit eine notwendige Bestimmung für ein Ding der Außenwelt, so daß ein Irrtum entsteht, wenn diesem Begriffe nichts entspricht. Das Korrelat in der Außenwelt ist dann die Negation dieses begrifflich Vorgestellten (der Unmöglichkeit), und zwar eine in dessen Wesen begründete notwendige Negation. Daher ist also die Unmöglichkeit als ens logicum et psychologicum nichts Unmögliches. Sie ist vielmehr eine positive, im denkenden Geiste befindliche, gedankliche Eigenschaft, deren Maßstab ihr reales Korrelat in der Außenwelt ist. Aus der Argumentation des Skeptikers ergibt sich also nicht die Lehre von dem Mittelgliede, d. h. die Leugnung des Prinzips (des ausgeschlossenen Dritten)." Der Gedanke wird als Eigenschaft in dem Sinne von Qualität der Seele bezeichnet.

beiden (— eine echt indische Distinktion). Ist nun das Werden ein reales Sein, dann könnte man von dem (bereits) Seienden aussagen, es gehe aus dem Nichtsein zum Sein hervor. Dann würde es zweimal existieren. Ist das Werden aber ein Nichtsein, so ergibt sich aus zwei Gründen eine Unmöglichkeit.

1. Es müßte im ewigen Nichtsein verbleiben (wenn ihm dies wesenhaft zukäme). Dabei ist es aber unmöglich, daß sich die Veränderung (etwas Seiendes) vom Nichtsein zum Sein an ihm vollziehe (denn es kann das Nichtsein, das ihm wesentlich ist, nicht ablegen). Dennoch ist das Werden eine real seiende Eigenschaft; sonst müßte ein Mittelding (zwischen Sein und Nichtsein von den Gegnern selbst) zugegeben werden. Nun aber ist es unmöglich, daß etwas Reales dem Nichtseienden inhäriere.

2. Ist das Werden eine nichtseiende Wesenheit, dann bleibt das ihr ursprünglich zukommende Nichtsein ewig bestehen. Der Übergang (zum Sein) in der Veränderung, die das Nichtsein abstreift, kann also nicht wirklich werden. Daraus ergibt sich, daß die Wesenheit des Werdens (mahija statt almahija) weder existiert noch nicht existiert (sondern ein Mittelding zwischen Sein und Nichtsein ist[27]).

---

[27]) Tusi: „Die Wesenheit ist nur in der Zeit ihres Daseins real. Zurzeit des Nichtseins existiert die Wesenheit nur in der Begriffswelt. Das Gleiche gilt für den Augenblick des Werdens. Das Werden enthält drei Momente, das Sein, das Nichtsein und die Beziehung zwischen beiden. Die Dinge, in deren Begriff das Nichtsein oder die Beziehung zu ihm einen Bestandteil bilden, existieren nicht real. Nun aber ist das Werden eine begrifflich faßbare Idee, die eine Eigenschaft darstellt, die im Geiste auftritt, wenn er das Nichtsein und das sich auf dieses aufbauende Sein aktuell denkt; und die Wesenheit, die Träger dieser Eigenschaft (des Werdens) sein soll, ist nicht mit dem Sein allein behaftet (sondern auch mit dem Nichtsein, d. h. mit einer Hinordnung zum Sein im Nichtsein). Daher existiert sie nicht in der Außenwelt, sondern nur im Verstande. Aus dieser Existenzweise läßt sich also kein (reales) Mittelding zwischen Sein und Nichtsein deduzieren; denn dazu wäre erforderlich, daß diese Wesenheit (des Mitteldinges) in der Außenwelt existierte, und weder mit dem Sein, noch mit dem Nichtsein behaftet wäre, was unmöglich ist. Denn Existieren in der Außenwelt ist identisch mit: Behaftetsein mit dem Dasein. Daher ist es ein Widerspruch zu sagen, sie existiere in der Außenwelt, ohne mit dem Sein behaftet zu sein. Man könnte einwenden: Im Augenblicke des Übergangs von der Ruhe zur Bewegung existiert der Körper real, ohne als bewegt oder ruhend bezeichnet zu werden. Ebensowenig kann man be-

Ein anderer Beweis ist folgender: Bewegt sich die Wesenheit vom Nichtsein zum Sein, so muß sie in diesem Zustand des Übergangs weder seiend noch nichtseiend sein; denn ist die Wesenheit nichtseiend, so befindet sie sich noch nicht in dem Übergange; ist sie aber bereits seiend, dann hat sie den Übergang bereits vollzogen und hat den Endpunkt dieser Bewegung bereits erreicht[28]). Das Werden ist bereits abgeschlossen. Daraus ist ersichtlich, daß der Zustand des Übergangs (als ein besonderer eintreten muß und daß er) ein Mittelding darstellt zwischen dem Terminus a quo und dem terminus ad quem[29]). Daher muß derselbe bereits außerhalb der Grenzen des reinen Nichtseins, aber noch nicht innerhalb der Grenzen des Seins sein. Diese Schwierigkeiten bilden nur einen Tropfen aus den Meeren der Objektionen, die gegen das Prinzip des Widerspruches vorgebracht werden können. Wenn nun das evidenteste und stärkste

---

haupten: er existiere nur im Verstande (als ens logicum). Daher ist er also in diesem Augenblicke weder bewegt noch ruhend, was die Existenz eines Mitteldings zwischen Bewegung und Ruhe, die doch in Opposition stehen, ergibt. Dagegen erwidern wir: Die Existenz der Bewegung ist nur möglich in einer bestimmten Zeit. Gleiches gilt von der Ruhe. Werden beide von einem Dinge negiert, in dem eines von beiden existieren müßte, so ergibt sich ein Mittelding zwischen beiden. In dem Augenblicke, der die für die Zeit der Ruhe und Bewegung gemeinsame Aktualität ist, ist der Körper nicht in der Lage, daß er Ruhe oder Bewegung besitzen müßte. Daher resultiert aus seiner Existenz im Augenblicke des Werdens nicht das Bestehen eines Mitteldings zwischen Ruhe und Bewegung; denn der Körper ist in diesem Augenblicke mit beiden zugleich real behaftet. Ferner ist dies Problem verschieden von dem vorliegenden; denn in dem Augenblicke, in dem eine Wesenheit nicht mit dem reinen Sein ausgestattet ist, besteht sie nicht.“ Tusi scheint zu übersehen, daß sich Ruhe und Bewegung nicht wie kontradiktorische, sondern wie konträre Gegensätze verhalten.

[28]) Tusi: „Der Anfang und das Ende des Überganges fielen nur dann als gesonderte Momente auf, wenn derselbe sich phasenweise vollziehen würde, wie in der Bewegung. Geht er aber von dem non — ens aus, so findet kein Anfangsstadium und kein Endstadium statt. (Der Vorgang vollzieht sich in instanti.) Alle Phasen fallen in einen Augenblick zusammen.“

[29]) Tusi: „Dieses Mittelglied läßt sich nur dann begrifflich fassen, wenn die beiden termini real sind. Im absoluten Werden (aus dem Nichts) trifft dies aber nicht zu. Daher ist auch der Übergang (das Mittelglied) nichts Positives. Der Träger einer Eigenschaft kann nur dann eine positive Eigenschaft tragen, wenn er selbst positiv ist.“

der ersten Prinzipien so sehr bedrängt wird, wie wird es dann dem schwächsten ergehen[30]).

II. Beweis.

Wir finden, daß der Verstand über viele Dinge ein definitives Urteil fällt z. B. über die ersten Prinzipien, trotzdem ein solches Urteil über sie nicht zulässig ist. Auf diese Weise dringt eine Unsicherheit in das Urteil ein (weil die sekundären Urteile sich auf die primären, die zweifelhaft sind, aufbauen). Folgendes sind die Beweise für die erste Behauptung. 1. Sehen wir z. B. den Zaid, schließen dann plötzlich das Auge, öffnen es im Augenblicke wieder und sehen den Zaid zum zweitenmale, so urteilen wir mit Sicherheit, daß die wahrgenommene Person in beiden Malen dieselbe ist. Dies Urteil ist jedoch nicht zulässig; denn Gott kann den zuerst wahrgenommenen Zaid, wenn wir die Augen schließen, vernichten und sofort einen ähnlichen erschaffen. Dies lehren sogar die Theologen des Islam[31]). Nach der Lehre der

---

[30]) Tusi: „Diese Schwierigkeiten konsternieren nur solche Geister, die nicht an philosophische Diskussion gewöhnt sind. Der gewandte Philosoph aber erkennt diese Schwierigkeiten sofort als Sophistereien und Irrtümer."

[31]) Sie stehen in dieser Lehre unter dem Einfluß der indischen Lehre der Sautrantika von der Momentaneität des Seins. Tusi: „Der Verstand urteilt mit absoluter Sicherheit über die Identität des Zaid. Stützte sein Urteil sich auf die Leugnung der erwähnten Möglichkeit, dann wäre es ein deduziertes, nicht ein primäres, in sich evidentes. Die Denker im Islam stimmen ferner darin nicht überein, daß die Vernichtung des realen Dinges möglich sei. Man lehrte: Das durch eine Ursache Bewirkte ist jedes real Existierende, das aus einem Realen, der Ursache, wirklich wird (auf dem Wege einer natürlichen Kausalwirkung). Aus diesem Grunde lehrten die liberalen Theologen: Die Vernichtung entsteht dadurch, daß das Kontrarium der Existenz von Gott (als etwas Positives) erschaffen wird. Daher lehrten ihre Meister: Gott wird vor dem jüngsten Tage ein Akzidens erschaffen, das Nichtsein, und zwar nicht in einem Substrate. Dieses (positive) Akzidens ist das Kontrarium aller außergöttlichen Dinge. Daher wird durch dessen Existenz (also der Existenz der Nichtexistenz) alles Außergöttliche vernichtet. Das Nichtsein bleibt jedoch keine zwei Zeiteinheiten bestehen, sondern versinkt selbst ins Nichts. Es existiert dann also nur Gott. Nazzám † 845 lehrte: kein Körper oder Akzidens besitzt auch nur für zwei Zeiteinheiten dauernden Bestand. Vielmehr erschafft Gott dieselben in jedem Augenblicke neu. Auch die Anhänger des Aschari 935 lehrten betreffs der Akzidenzien diese Lehre von der Momentaneïtät des Seins. Alle philosophierenden Theologen, die die Möglichkeit der Rückkehr des Vernichteten ins Dasein bestreiten, lehren dem gegenüber: Die körperlichen Substanzen selbst verfallen nicht der Vernichtung.

griechischen Philosophen ist es möglich, daß eine neue Form (des Zaid) in der himmlischen Welt entsteht. Aus derselben ergibt sich diese bestimmte Art (des zweiten Zaid), wenn sie in die erste Materie der Welt des Werdens und Vergehens eintritt und sich in ihr betätigt. Dieser Vorgang ist nach den griechischen Philosophen, auch wenn er sehr fernliegend scheint, wenigstens möglich. Danach kann also der beim zweiten Male wahrgenommene Zaid verschieden von dem ersten sein[32]).

2. Wenn wir einen Menschen, einen Jüngling oder einen Greis, sehen, so glauben wir mit Sicherheit zu wissen, daß Gott ihn in diesem Augenblicke nicht mit einem Male ohne Vater und Mutter erschaffen hat. Vorher war er vielmehr Kind, Knabe, Jüngling, bis daß er jetzt Greis wurde. Dies Urteil kann jedoch zweifelhaft sein und zwar a)

Vernichtet werden nur die Verbindungen zwischen ihren Teilen. (Die Elemente bleiben bestehen.) Nur in diesem Sinne werden die Körper vernichtet. Daher ist also die Vernichtung des Zaid nach der Lehre der meisten Theologen des Islam nicht möglich. Das Unmögliche ist nun aber kein Gegenstand der Macht für die frei schaffende Wirkursache.“ Zu der angeführten Lehre Nazzáms vgl. ZDMG. Bd. 63, S. 730 ff. Diese Lehre ist die der indischen Philosophen der Sautrāntika. Unmöglich ist es wohl nicht, daß Nazzám sie gelehrt habe. Wahrscheinlich ist jedoch, daß hier eine Verwechslung mit seiner a n a x a g o - r ä i s c h e n Lehre vorliegt: Die Dinge sind ohne Bestand, d. h. sie sind ohne R u h e. Die Ruhe ist eine Form der B e w e g u n g (die Spannung) und diese besteht in dem ewigen Auftauchen und Niedertauchen der Homöomerien, aus denen die Körper bestehen.

[32]) Tusi: „Nach der Lehre der griechischen Philosophen ist die andere („fremde“) Wesensform (der Ideenwelt) nur die Wirkursache, mit der zugleich auch eine aufnehmende (materielle) Ursache vorhanden sein muß, wenn die Wirkung eintreten soll. Die Materie des ersten Zaid und er selbst können nun aber nicht vernichtet werden. Ebensowenig kann sich mit der Materie des zweiten Zaid eine Wesensform verbinden, wenn nicht ein menschlicher, harmonischer Organismus entstanden und aufgewachsen ist, so daß er erst nach Verlauf einer gewissen Zeitdauer zum vollendeten Menschen wird. Die angeführte Thesis stimmt also nach den eigensten Grundsätzen der islamischen Theologen und der griechischen Philosophen nicht mit deren System überein. Aber selbst diese Lehre zugegeben, entsteht im Verstande der vernünftigen Menschen, wenn sie die Möglichkeit der Vertauschung der Persönlichkeit bestimmt leugnen, kein Zweifel an der Richtigkeit der ersten Prinzipien auf Grund von so törichten Einwänden, wie die angeführten. Man könnte entgegnen: Wie verhalten sich dann die Wunder der Propheten? Darauf ist zu erwidern: In ihnen kommt nicht der Fall vor, daß ein an sich dauerndes Ding vernichtet wurde.“

nach der Lehre der islamischen Theologen wegen der frei wollenden (willkürlich schaffenden) Wirkursache — und b) nach der Lehre der Griechen wegen der anderen Wesensform (die in der Ideenwelt entstehen kann[33]).

3. Wenn ich mein Haus verlasse, so weiß ich, daß die Geräte und Gegenstände sich nicht in Menschen, geschweige denn in Logiker oder Mathematiker von Fach verwandeln und ebensowenig die Steine in Gold usw. Dabei besteht diese Möglichkeit dennoch im allgemeinen. Dieselbe wird nicht dadurch widerlegt, daß die Dinge im Hause so geblieben sind, wie sie waren, wenn ich sie zum zweitenmal sehe; denn sie könnten sich eventuell während meiner Abwesenheit in die genannten Dinge verwandelt und bei meiner Rückkehr wieder die alte Form angenommen haben — auf Grund der freischaffenden Wirkursache oder der anderen Wesenform[34]).

4. Wenn ich einen Menschen anrede, so antwortet er in geordneter, vernünftiger Rede, die meiner Ansprache entspricht. Dann weiß ich, mit Sicherheit, daß er lebt, vernünftig denkt und mich versteht. Dies Urteil ist jedoch nicht unumstößlich; denn das Fundament, auf das sich mein Urteil aufbaut, sind entweder seine W o r t e oder seine T a t e n. Aus dem ersten folgt nun aber als notwendige Konsequenz mein Urteil nicht; denn die Worte sind akustisch abgegrenzte Klänge. Daß diese in einem Subjekte aktuell auftreten, beweist nicht, daß dasselbe lebend und vernünftig ist. Aus dem zweiten folgt es eben-

---

[33]) Tusi: „Der Verstand zweifelt nicht an der Sicherheit seines Urteils auf Grund dieser Schwierigkeiten, selbst wenn das Urteil nicht so sicher ist, wie, daß das Ganze größer ist als der Teil. Jedoch ist der Unterschied in beiden Klassen der Urteile (den ersten Prinzipien und den Erfahrungstatsachen) nicht so groß, daß die eine Klasse keine Sicherheit mehr böte (Text unklar). Betrachte die Urteile über Erfahrungstatsachen. In der Sicherheit reichen sie zwar nicht an die ersten Prinzipien heran. Trotzdem sind sie sicher und unbezweifelt. Ferner ist zu kritisieren: Nach der Lehre der griechischen Philosophen ist es unmöglich, daß ein Greis erzeugt werde ohne materielle Ursachen, Dispositionen und Aufwachsen (des Organismus)".

[34]) Tusi: „Die meisten der angeführten Fälle sind unmöglich. Wenn man daher mit den orthodoxen Theologen die Thesis aufstellt: Die Wesenheiten der Dinge stehen nicht unter dem Einfluße der göttlichen Macht (— sie sind innerlich notwendig. Gott kann nicht bewirken, daß ein animal irrationale ein Mensch sei —), dann ist auch die Vertauschung der Wesensformen mit andern unmöglich, was auch der Lehre der Griechen entspricht." (Text fehlerhaft.)

sowenig; denn die Taten des Angeredeten können von der frei schaffenden, ersten Ursache oder der anderen Wesensform herstammen, die diese individuellen Handlungen (in dem Angeredeten) hervorbringt und sie der Anrede entsprechend sein läßt. Es ist also erwiesen, daß Wort und Handlung nicht beweisen, daß ihr Träger lebend und vernünftig ist[35].

5. In den religiösen Traditionen wird auch berichtet, Gabriel sei dem Propheten in der Gestalt des Dihja aus dem Stamme Kalb erschienen. Wenn dieses für den vernünftig denkenden Verstand keine Unmöglichkeit enthält, dann ist es ebensowenig unmöglich daß Gabriel in der Person anderer Menschen auftritt. Wenn ich daher mein Kind sehe, so ist es vielleicht nicht mein Kind, sondern Gabriel. Ja, vielleicht ist die Biene, die in der Luft summt, keine Biene, sondern irgend ein Engel. Es ist diese Möglichkeit immer vorhanden, obwohl ich notwendig erkenne, daß sie nicht vorhanden sei.

Durch diese Beweise wurde erwiesen, daß der intuitive Verstand diese Urteile fällt, obwohl sie hinfällig sind. Dann aber sind sie unsicher und nicht allgemein gültig[36]. Man könnte entgegnen: Das Urteil des Verstandes über diese Erfahrungstatsachen ist ein abgeleitetes, nicht ein primäres. Jedoch entgegnen wir: Wäre dies der Fall, dann könnten die genannten Urteile nur von dem gefällt werden, der die Ableitung kennt. Ist dies nun aber nicht der Fall — Knaben, Verrückte und Nichtphilosophen fällen ebenfalls diese Urteile — dann wissen wir, daß es sich um primäre, nicht spekulativ deduzierte Urteile handelt. Beobachten wir uns selbst, so finden wir in uns ein

---

[35]) Tusi: „Die orthodoxen Theologen (Mutakallimun) lehren: Eine geordnete Rede, die ein Mensch hervorbringt, beweist mit Sicherheit, daß er lebend und vernünftig ist. Durch das Vorgebrachte wird dies nicht widerlegt. Ferner ist unbestritten, daß geordnete, planmäßige Handlungen einen erkennenden und frei wollenden Urheber haben. Das Vorgebrachte ist also weder nach der Lehre der Theologen noch der der Griechen beweiskräftig."

[36]) Tusi: „Die Forscher unter den Theologen und Religionsstiftern lehren: Was ein Berichterstatter bezeugt, ist wahr. Wenn es also nicht unmöglich ist, urteilen wir, es sei richtig, und überlassen es der Hand des mächtigen und frei wollenden Schöpfers. Ist es aber unmöglich, so nehmen wir unsere Zuflucht zu einer allegorischen Erklärung, die mit den Prinzipien unserer Religion im Einklang steht, oder wir enthalten uns des Urteils. Sicher ist, daß die definitiv urteilende Erkenntnis durch diese nichtigen Vermutungen nicht ins Wanken kommt."

bestimmtes Wissen, das besagt: Der zuerst gesehene Zaid ist identisch mit dem später gesehenen, und es ist ebenso richtig und sicher zu behaupten: der erste wurde vernichtet und ein Doppelgänger trat an seine Stelle, als zu behaupten: das Ding ist entweder existierend oder nicht existierend[37]).

III. Beweis.

Die eingehende Beschäftigung mit den Geisteswissenschaften zeigt, daß sich manchmal zwei kontradiktorische Beweise in einem einzigen wissenschaftlichen Probleme einstellen. Der Verstand vermag dann keinen von beiden zu widerlegen und zwar entweder nie oder nur unter gewissen Umständen nicht. Dieses Unvermögen tritt nun aber nur dann ein, wenn der Mensch gezwungen ist, alle Voraussetzungen der beiden Beweise anzuerkennen. Dabei ist es zweifellos, das einer von beiden falsch sein muß; sonst beständen zwei kontradiktorische Gegensätze zurecht. Dies beweist, daß das intuitive, primäre Erkennen manchmal über Dinge urteilt, die nicht in seinem Bereiche liegen.

IV. Beweis.

Manchmal urteilt der Mensch mit subjektiver Sicherheit über die Richtigkeit aller Prämissen eines bestimmten Beweises. Darauf wird ihm ein in irgend einer Prämisse übersehener Fehler klar. Aus diesem Grunde geht mancher von einem Systeme zum anderen über. Das erste bestimmte Urteil über die Richtigkeit jener Prämissen war also irrig. Daraus ist ersichtlich, daß der mit Bestimmtheit über evident erscheinende Dinge urteilende Verstand sich täuschen kann[38]).

---

[37]) Tusi: „Diese Ausführung beweist, daß die Widerlegung der evidendsten Erkenntnisse auf Grund der angeführten Schwierigkeiten das sichere Urteil des Verstandes in keiner Weise anficht.“

[38]) Tusi: „Wenn der Geist mancher Menschen nicht fähig ist, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden und wenn sie gläubig den Lehren folgen, die sie von ihren Vätern und Lehrern empfangen haben, so beweist dies nur, daß sie eine gute Meinung von ihnen haben. Es widerlegt aber nicht die ersten Prinzipien des Erkennens. Ferner läßt der Zweifel an sekundären Erkentnissen nicht die beiden Beweise (das Für und Wider) als gleichwertig erscheinen (vgl. auch die griechischen Sophisten bes. Carneades). Ebensowenig ist das Übergehen von einem System zu einem anderen, weil einer von zwei sich anfänglich gleichstehenden Beweisen das Übergewicht erhält, eine

V. Beweis.

Wir können konstatieren, daß die Verschiedenheit der körperlichen Mischung und die Lebensgewohnheiten auf die religiösen und philosophischen Überzeugungen einen Einfluß ausüben. Dies beweist die Unrichtigkeit der primären Erkenntnisse. Jemand, der eine schwache körperliche Mischung besitzt, verabscheut das sich Ermüden im Nachdenken. Wer eine kräftige Mischung und ein widerstandsfähiges Herz besitzt, empfindet die geistige Anstrengung als etwas Angenehmes. Manche halten das für ansprechend, was ein anderer verabscheut. Betreffs der Gewohnheiten gilt: Gibt sich jemand mit den Ausdrucksweisen der griechischen Philosophen ab und gewöhnt sich von Jugend auf an sie, so kommt er vielfach soweit, daß er alles, was sie lehren, für richtig, und was ihre Gegner aufstellen, für falsch hält. Ebenso gilt: Wer sich mit der Terminologie der spekulativen Theologen abgibt, der gelangt zum Gegenteil (der Verurteilung der Griechen und Billigung aller Theologen)[39]. Ein Gleiches gilt von den Führern auf religiösem Gebiete. Der Muslim, der seiner Religion folgt, verachtet z. B. die Lehre der Juden schon gleich bei erwachendem Verstande, und umgekehrt der Jude die islamische. Alle diese Überzeugungen beruhen nur auf Gewohnheit.

Wenn sonach feststeht, daß die Verschiedenheit der körperlichen Mischungen und die Gewohnheiten darauf einwirken, daß man ein sicheres Urteil über Dinge fällt, über die man nicht in dieser Weise urteilen sollte, so könnte es vielleicht sein, daß die Sicherheit in der Erkenntnis der ersten Prinzipien auf einer (für die ganze mensch-

---

Widerlegung deduktiv erschlossener Erkenntnisse. Sicher zur Wahrheit führt unter Leitung von Gelehrten die Logik, besonders ein Teil derselben, die Sophistik, und die Vermeidung der Quellen des Irrtums in Glaubenssachen und philosophischen Untersuchungen."

[39]) Der Redende steht beiden Parteien als Beobachter gegenüber. Er empfindet seine Gedankenwelt also nicht als griechisch, noch als muslimisch. Sie ist daher indisch. Diese Gegenüberstellung zwischen Theologen und griechischen Philosophen kenntzeichnet die großen Gegensätze, die die Geschichte der islamischen Theologie beherrschen. Der Verlauf des Kampfes ist jedoch so, daß letztere Schritt für Schritt griechische (und auch indische) also nichtislamische Gedanken aufnimmt. Eine aristotelische Idee ist aber immer der Horror der Theologen geblieben, gegen die sie alles ins Feld führen, die einer unerschaffenen Materie (Hyle).

liche Rasse) allgemeinen körperlichen Mischung und Gewohnheit beruhe. Daher kann man diesen Erkenntnissen nicht vertrauen. Man könnte einwenden: Der Mensch versetzt sich (während des Philosophierens) in einen Zustand, in dem er sich frei zu machen sucht von den Einwirkungen der körperlichen Mischungen und der Gewohnheiten. Was daher der Verstand in diesem Zustande als sicher erkennt, ist auch wahr; denn er ist klar und frei von fremden Einflüssen. Darauf erwidern wir: Es mag zugegeben sein, daß wir uns bestreben, uns in dieser Weise frei zu machen. Daraus ergibt sich jedoch nicht, daß wir tatsächlich von diesen Einflüssen frei sind. Das Urteil und die sichere Erkenntnis beruht dann immer noch auf diesen (vielleicht unbewußten) Einflüssen, nicht auf dem Verstande. Geben wir auch weiterhin zu, daß es uns gelingt, uns von direkten Einwirkungen freizuhalten. Vielleicht sind aber trotzdem in unserer Seele noch Dispositionen von körperlichen Mischungen und Gewohnheiten vorhanden, deren wir uns im einzeln nicht bewußt sind. Unsere Seele können wir daher nicht vollständig freihalten von beiden Einflüssen, und darauf gründet sich die Unsicherheit im Erkennen[40]).

Dies sind die von den Skeptikern angeführten Beweise gegen primäre Erkenntnisse. Sie fügten hinzu: Ihr Gegner bemüht euch nun, entweder darauf zu antworten, oder nicht. Im ersten Falle haben wir das, was wir wünschen; denn wenn ihr uns zu widerlegen sucht, gesteht ihr ein, daß die ersten Prinzipien des Erkennens nicht

---

[40]) Zu beachten ist die hier ausgesprochene Erkenntnis von unbewußten, psychischen Bedingungen unserer seelischen Funktionen. Tusi entgegnet: „Die gesetzmäßigen Funktionen der körperlichen Naturen, Gewohnheiten und Religionsformen wirken unzweifelhaft auf die religiösen Überzeugungen der Menge ein; jedoch stehen sie an Sicherheit des Erkennens nicht den Wahrheiten gleich, die alle vernünftigen Menschen, sogar Blöde, Kinder und Verrückte eingestehen. Auch warnen die Gelehrten die nach Wahrheit Strebenden davor, den Leidenschaften, der Natur und den Gewohnheiten nachzugeben. (Dies wird den Griechen seltsamerweise immer vorgeworfen. Sie heißen vielfach: die den Leidenschaften nacheilenden. Unter den Leidenschaften können nach muslimischer Denkweise allerdings auch irreligiöse Ansichten gemeint sein.) So besagt ein Sprichwort: Die drei schlimmsten Teufel sind die Besudelung durch die Natur, die Einflüsterungen der (bösen) Gewohnheit und die Gesetze, die sich auf verwandte Fälle (Analogie) gründen. Durch die genannten Objektionen werden aber die ersten Prinzipien des Denkens offenbar nicht ins Wanken gebracht.“

von Bedenken (wörtlich Trübungen) frei sind, es sei denn, daß man auf die vorgelegten Schwierigkeiten antwortet. Ferner ist es unzweifelhaft, daß diese Antwort nur in eingehender Spekulation gegeben werden kann. Was nun aber eine spekulative Erkenntnis voraussetzt, hat noch mehr den Charakter des spekulativ erschlossenen (also s e k u n d ä r e n) als jene Voraussetzung. Die ersten Prinzipien des Denkens setzen daher auf deduktivem Wege erschlossene Wahrheiten voraus und diese wiederum (in einem circulus vitiosus) die ersten Prinzipien — was einen Widerspruch ergibt. Wenn ihr euch aber nicht bemüht, auf diese Schwierigkeiten zu antworten, so bleiben dieselben unangefochten bestehen. Dann aber ist unzweifelhaft keine Sicherheit in den ersten Prinzipien mehr zu erreichen. In beiden Fällen bleibt also die Bestreitung der ersten Prinzipien bestehen[41].

---

[41]) Tusi: „Wenn die Gegner dieser Sophisten sich nicht um eine Antwort bemühten, so würde daraus noch nicht die Gültigkeit der Objektionen folgen; denn diese besitzen, obwohl sie mit Sicherheit aufgestellt werden, dennoch keine Überzeugungskraft für gesunde Geister. Vielfach bemüht man sich nicht, eine Antwort auf sie zu geben, weil in ihnen das fehlt, was man allgemein als notwendige, zwingende Konsequenz bezeichnet, und weil die ersten Prinzipien keiner Verteidigung durch Beweise oder Erklärungen bedürfen. Man entgegne den Skeptikern nicht: Euere Objektionen sind keine Urteile über Inhalte der sinnlichen Wahrnehmung. Folglich sind sie entweder primäre oder sekundäre Erkenntnisse. Letztere s t ü t z e n sich dann auf die primären. Bedeuteten sie also eine Widerlegung der primären, dann würden sie s i c h s e l b s t widerlegen. Die Skeptiker würden darauf entgegnen: Wir wollen die primären Erkenntnisse nicht widerlegen, sondern nur den Z w e i f e l an ihrer Gültigkeit aufstellen. Unseren Zweck haben wir also erreicht.“ (Razi, Muhassal 22.)

VI.

Das Naturgefühl bei Platon.

Von

Dr. Willy Moog.

(Griesheim bei Darmstadt.)

Nicht plötzlich wie ein Blitz fuhr das Selbstbewußtsein in die Seele des Menschen, nicht mit einem einzelnen Moment gewann der Geist jene ungeheure Macht, sich über die Zufälligkeiten des äußeren Daseins zu erheben, sich selbst zum Objekt des Denkens zu nehmen und die Wissenschaft, speziell die Philosophie zu konstituieren, sondern erst allmählich haben sich aus der undifferenzierten Einheit des primitiven Lebens jene verschiedenen Reiche mit eigenen Gesetzen und Zwecken losgelöst, die in ihrer Vielgestaltigkeit das komplizierte Gebilde der Kultur repräsentieren. Aus mythischen und religiösen Anschauungen, wie sie die Epoche des sogenannten Naturzustandes charakterisieren, ist die Philosophie herausgewachsen, und gerade sie konnte nur schwer sich aus ihren ursprünglichen Voraussetzungen heraus zur Autonomie erheben, da sie mit ihren Problemen am tiefsten eindringen will in das Wesen des Menschen und der Welt und eine eigenartige Synthese von Subjektivem und Objektivem darstellt. Und noch längst, nachdem der Inhalt des Denkens eine Selbständigkeit und Eigenwertigkeit beansprucht, zeigt die äußere Form, in der sich dieser Inhalt ausdrückt, Reste überwundener Vorstellungen. So ist es zu erklären, daß sich bei den ersten griechischen Philosophen noch mannigfach mythische und poetische Elemente finden, daß sie, noch ungeschult, feste Begriffe zu formulieren, ihre Gedanken durch symbolische und metaphorische Beziehungen zu verdeutlichen suchen. Xenophanes, Parmenides, Empedokles bedienen sich noch der Form der gebundenen Rede, Heraklit schreibt eine Prosa, die von schwerverständlichen Bildern durchsetzt ist. Erst Aristoteles hat eine ausreichende Terminologie der Begriffe und damit den philosophisch-wissenschaftlichen Stil geschaffen. Bei seinem großen Lehrer Platon finden wir noch einmal eine Verbindung von Poesie und Philosophie,

von Mythischem und Abstrakt-gedanklichem, eine Verbindung, die nicht so sehr auf Rechnung der zeitlichen Bedingtheit und Beschränkung zu setzen ist, sondern in der innersten Natur des Denkers begründet liegt. Weil seine Seele reich ist an bunten Formen und Gestalten, weil sie überquillt von Weisheit und Schönheit, weil sie künstlerisch schaffensfroh und schwer von Problemen ist, darum wird er so oft zum Dichter, wenn er philosophiert. Platon versteht es einerseits, das Geistige rein herauszuarbeiten, andererseits aber besitzt er auch Sinn für die konkrete Wirklichkeit und Anschaulichkeit der äußeren Welt. So gewinnt er ein besonderes Verhältnis von Subjektivem und Objektivem, so tritt sein Ich auch zur „Natur" im speziellen Sinn in jene innige Beziehung, deren gefühlsmäßigen Reflex wir als Naturgefühl bezeichnen.

In der eigenartigen künstlerischen Form der platonischen Dialoge ist es bedingt, daß sich die der philosophischen Spekulation fremden Elemente in verschiedener Weise geltend machen können. Äußerungen von Gefühl, Empfindung, Phantasie, die eine Relation des Ich zur Natur bezeichnen, können auftreten in poetischen Bildern, Gleichnissen, Metaphern und Beispielen, dann in Schilderungen und Beschreibungen, die meist der Ausmalung der Szenerie dienen und oft auf bloße Namen und Ortsangaben reduziert sind, schließlich in den Mythen, wo das Naturgefühl eine besondere Verbindung mit gedanklichen und phantasiemäßigen Konstruktionen eingehen kann.

Wenn ich im folgenden mit Zahlenmaterial operiere, so betone ich, daß dieses keinen Anspruch auf Vollständigkeit machen kann, sondern ich mußte mich darauf beschränken, das Wesentliche herauszuheben und etwa triviale Bilder und Metaphern, die für die Persönlichkeit des Schriftstellers nicht von Bedeutung sind, unberücksichtigt lassen.

Ich unterscheide unter den Mitteln, die zur Veranschaulichung und Verdeutlichung von Gedanken dienen oder eine Art von Gefühlsanteil bezeichnen: mehr oder weniger ausgeführte Gleichnisse, die meist eine poetische Färbung besitzen, kürzere Vergleiche und einzelne metaphorische Worte, dann bloße Beispiele, die gewöhnlich nur eine gedankliche Beziehung auf analoge Fälle oder die rein sachliche Anwendung eines allgemeinen Gedankens auf einen speziellen Fall enthalten. Natürlich drückt die Unterscheidung nur eine graduelle Abstufung aus, wobei mancherlei Übergänge und Schwankungen stattfinden können.

Am stärksten sprechen sich die Gefühlsmomente in den Gleichnissen aus. Doch läßt sich kaum eine direkte Gefühlsäußerung aufweisen, sondern das Maßgebende bleibt die Verbindung mit der Reflexion. Der Sinn für das konkrete Leben zeigt sich darin, daß die meisten Gleichnisse aus dem Gebiet menschlicher Tätigkeiten oder Zustände entnommen sind. Gleichnisse, die sich rein auf die Natur und besonders die unorganische beziehen, sind dagegen ziemlich selten. Namentlich handwerksmäßige oder gewerbliche physische Beschäftigungen werden gern zum Vergleich herangezogen. So heißt es Phädon 83 D: *ἑκάστη ἡδονὴ καὶ λύπη ὥσπερ ἧλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτὴν* [d. h. *τὴν ψυχὴν*] *πρὸς τὸ σῶμα καὶ προσπερονᾷ*. Phädon 85 D steht ein schon ziemlich unindividuelles Gleichnis von der Schiffahrt: *ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον*. Staat I 344 D wird Thrasymachos mit einem Bader verglichen: *ὥσπερ βαλανεὺς ἡμῶν καταντλήσας κατὰ τῶν ὤτων ἀθρόον καὶ πολὺν τὸν λόγον*. Auf den Ackerbau beziehen sich Euthyphr. 2 D: *ὀρθῶς γάρ ἐστι τῶν νέων πρῶτον ἐπιμεληθῆναι, ὅπως ἔσονται ὅτι ἄριστοι, ὥσπερ γεωργὸν ἀγαθὸν τῶν νέων φυτῶν εἰκὸς πρῶτον ἐπιμεληθῆναι,* und Staat IX 589 B: der Mensch muß sorgen *ὥσπερ γεωργὸς τὰ μὲν ἥμερα τρέφων καὶ τιθασεύων, τὰ δὲ ἄγρια ἀποκωλύων φύεσθαι.* Beliebt ist auch die Schützenkunst als Vergleichsobjekt: Theät. 194 A der Mensch kann in der falschen Wahrnehmung *οἷον τοξότην φαῦλον ἱέντα παραλλάξαι τοῦ σκοποῦ καὶ ἁμαρτεῖν,* Theät. 180 A heißt es von Herakliteern *ὥσπερ ἐκ φαρέτρας ῥηματίσκια αἰνιγματώδη ἀνασπῶντες ἀποτοξεύουσι,* ähnlich kürzere Vergleiche, so Symp. 219 B: *ἀφεὶς* [scil. *λόγους*] *ὥσπερ βέλη*, Phileb. 23 B *οἷον βέλη ἔχειν ἕτερα τῶν ἔμπροσθεν λόγων.* Auch mit sportlichen Fertigkeiten werden die Reden verglichen: Euthyd. 277 B: *ὁ Διονυσόδωρος ὥσπερ σφαῖραν ἐκδεξάμενος τὸν λόγον πάλιν ἐστοχάζετο τοῦ μειρακίου.* Unter den Künsten steht die Malerei im Vordergrund: Staat VI 488 A *οἷον οἱ γραφεῖς τραγελάφους καὶ τὰ τοιαῦτα μιγνύντες γράφουσι*, Staat VI 484 C, IV 420 C, Gesetze VI 769 B u. a. Menschliche Empfindungen, Reaktionen und Betätigungen des Organismus werden beobachtet und gleichnisweise verwandt, so das Zahnen Phädr. 251 C, das Gähnen Charmid. 169 C. Auch seelische Erscheinungen werden herangezogen: so die Zerstreutheit Staat IV 432 D, der Zustand der Verzückung Kriton 54 D; dann besondere Eigenschaften wie die Naschhaftigkeit Staat I 354 B. Auch Spiel und Scherz werden erwähnt: Theät. 181 A Spiel

in der Palästra, Staat VI 487 B Brettspiel, X 604 C Würfel, IV 436 D Kreisel, Theät. 146 A ein Kinderspiel; auf einen etwas groben Spaß weist Euthyd. 278 B. Auf Nahrungsmittel, Speise und Trank beziehen sich verschiedene Gleichnisse: Timäus 52 E ist von Durchsieben des Getreides die Rede, Gesetze I 638 C von Käse, Theät. 144 B von der Milde des Öls; Gesetze VI 773 C wird die *πόλις* mit einem Mischkrug verglichen, Phileb. 61 C wird die Lust gleichnisweise eine Quelle von Honig genannt, die *φρόνησις* aber *νηφαντικὴ καὶ ἄοινος αὐστηροῦ καὶ ὑγιεινοῦ τινὶς ὕδατος*, ähnlich werden Gorg. 493 D zwei *πίθοι* mit verschiedenem Inhalt eingeführt. Kleidung und Geräte, wie sie der Mensch braucht, werden mehrfach erwähnt. Der Staat wird mit einem Gewand verglichen Staat VIII 557 C, ähnlich Gesetze V 734 E. Die Wage dient zum Vergleich Staat VIII 550 E, eherne Becken werden herangezogen Protag. 329 A. Staat VII 519 B werden Bleikugeln (*μολυβδίδες*) im Gleichnis gebraucht, ähnlich Gesetze I 644 E *νεῦρα ἢ μέρινθοι*. Ein physikalisches Experiment ist aufgezeichnet Sympos. 175 D. — Alle diese Gleichnisse sind direkt dem praktischen menschlichen Leben entnommen oder zeigen doch eine deutliche Beziehung zu ihm. Sie sind meist sehr anschaulich und offenbaren eine scharfe Beobachtungsgabe für Vorgänge des Physischen wie des Psychischen. Selbst da, wo sie phantasiemäßig konstruiert sind wie Gorg. 493 D und keine unmittelbare Wiedergabe wirklicher Zustände sein können, enthalten sie doch in ihren Elementen eine konkrete Wahrscheinlichkeit. Von solchen Gleichnissen aus dem menschlichen Leben zähle ich 116 bei Platon, von solchen aus dem Tierleben 28 und von solchen, die auf die Natur im engeren Sinn weisen, 24. Unter den Tieren werden am häufigsten die Haustiere genannt, in erster Linie Pferd und Hund. Auch mit dem Leben der Bienen scheint Platon genau vertraut zu sein (cfr. Phädon 91 C, Politikos 293 D, Jon 534 B); Gleichnisse über Vögel finden sich drei in den Gesetzen (III 680 E, VII 814 B, XII 952 E), dann werden Wölfe erwähnt, vereinzelt Löwe Gorg. 483 E), Schwein (Staat VII 535 E), Ziegen (Gesetze I 639 A), Hahn (Theät. 164 C), Tauben (Theät. 197 C), Ameisen und Frösche (Phädon 109 B), Grillen (Symp. 191 C), Fische (Phädon 109 E), Krampfroche (Menon 80 A). Auch hier bekundet sich eine fast wissenschaftliche Gründlichkeit des Beobachtens. — An letzter Stelle nun kommen die Gleichnisse aus der Natur. Sechs von diesen, und zwar besonders charakteristische, stehen im Phädon. Die Seele verläßt den

Körper *ἐκβαίνουσα ὥσπερ πνεῦμα ἢ καπνὸς διασκεδασθεῖσα* (Phäd. 70 A), weiter ausgeführt ist dieser Gedanke Phäd. 77 D; es ist das kaum ein Gleichnis zu nennen, denn es ist tatsächlich Vorstellung des primitiven Menschen. Ein sicher beobachtetes, lokal bestimmtes Naturbild gibt Phäd. 90 C: *πάντα τὰ ὄντα ἀτεχνῶς ὥσπερ ἐν Εὐρίπῳ ἄνω καὶ κάτω στρέφεται καὶ χρόνον οὐδένα ἐν οὐδενὶ μένει.* Ein Gleichnis vom Meer bietet auch Phäd. 109 C: wir glauben oben auf der Erde zu wohnen *ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐν μέσῳ τῷ πυθμένι τοῦ πελάγους οἰκῶν οἴοιτό τε ἐπὶ τῆς θαλάττης οἰκεῖν καὶ διὰ τοῦ ὕδατος ὁρῶν τὸν ἥλιον καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα τὴν θάλατταν ἡγοῖτο οὐρανὸν εἶναι:* hier ist eine charakteristische Verbindung von naturwissenschaftlicher Erfahrung und mystischer Phantastik, ebenso Phäd. 110 A: *ἥδε μὲν γὰρ ἡ γῆ καὶ οἱ λίθοι καὶ ἅπας ὁ τόπος ὁ ἐνθάδε διεφθαρμένα ἐστὶ καὶ καταβεβρωμένα, ὥσπερ τὰ ἐν τῇ θαλάττῃ ὑπὸ τῆς ἅλμης, καὶ οὔτε φύεται οὐδὲν ἄξιον λόγου ἐν τῇ θαλάττῃ, οὔτε τέλειον, ὡς ἔπος εἰπεῖν, οὐδέν ἐστι, σήραγγες δὲ καὶ ἄμμος καὶ πηλὸς ἀμήχανος καὶ βόρβοροί εἰσιν, ὅπου ἂν καὶ γῆ ᾖ, καὶ πρὸς τὰ παρ' ἡμῖν κάλλη κρίνεσθαι οὐδ' ὁπωστιοῦν ἄξια.* Platon durchforscht die Erscheinungen der Natur, als Künstler aber ist er mit der Erfahrungswelt nicht zufrieden, er konstruiert schönere, harmonischere Bilder in seiner Phantasie. Im Phädon stehen noch zwei Gleichnisse, die eingehende Naturkenntnis beweisen: 111 E werden die unterirdischen Feuerströme beschrieben *ὥσπερ ἐν Σικελίᾳ οἱ πρὸ τοῦ ῥύακος πηλοῦ ῥέοντες ποταμοὶ καὶ αὐτὸς ὁ ῥύαξ.* Platon hat mehrmals in Sizilien geweilt und war jedenfalls über den Ätna genau unterrichtet. Grandioser, gefühlsmäßiger haben ca. 100 Jahre vorher Äschylus (Prometh. 367 ff.) und Pindar (Pyth. 1, 21 ff.) das gewaltige Naturereignis eines Vulkanausbruches gemalt. Auf ein eigenartiges Phänomen, eine Sonnenfinsternis, deutet Phädon 99 D: wer sich auf die Sinneserkenntnis verläßt, der erleidet dasselbe *ὅπερ οἱ τὸν ἥλιον ἐκλείποντα θεωροῦντες καὶ σκοπούμενοι· διαφθείρονται γάρ που ἔνιοι τὰ ὄμματα, ἐὰν μὴ ἐν ὕδατι ἢ τινι τοιούτῳ σκοπῶνται τὴν εἰκόνα αὐτοῦ,* eine gewisse Ähnlichkeit hiermit zeigt Ges. X 897 D. Derartige Gleichnisse wie im Phädon treten in anderen Dialogen nur vereinzelt auf, bloß im Staat finden sich gleichfalls sechs, aber der Staat ist auch um so viel umfangreicher. Phädrus 255 C wird von der Wahrnehmung des Schönen gesprochen: *οἷον πνεῦμα ἤ τις ἠχὼ ἀπὸ λείων τε καὶ*

στερεῶν ἀλλομένη πάλιν ὅθεν ὡρμήθη φέρεται, οὕτω τὸ τοῦ κάλλους ῥεῦμα εἰς τὸν καλὸν διὰ τῶν ὀμμάτων ἰόν. Jon 533 D wird die *θεία δύναμις* der Poesie gepriesen, *ὥσπερ ἐν τῇ λίθῳ ἣν Εὐριπίδης μὲν Μαγνῆτιν ὠνόμασεν, οἱ δὲ πολλοὶ Ἡρακλείαν,* und im folgenden wird die Anziehungskraft des Magneten verdeutlicht. Ein ziemlich ausgeführtes Gleichnis ist Staat IV 432 B: *νῦν δὴ ἡμᾶς δεῖ ὥσπερ κυνηγέτας τινὰς θάμνον κύκλῳ περιίστασθαι προσέχοντας τὸν νοῦν, μή πῃ διαφύγῃ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀφανισθεῖσα ἄδηλος γένηται,* die Naturbeziehung wird dann etwas weiter unten fortgeführt, wenn es heißt: *δύσβατός γέ τις ὁ τόπος φαίνεται καὶ ἐπίσκιος· ἔστι γοῦν σκοτεινὸς καὶ δυσδιερεύνητος.* Hier ist die Szenerie zwar deutlich gekennzeichnet, aber die Schilderung ist doch nicht stark gefühlsmäßig betont. Sehr häufig sind namentlich die Beziehungen zu Wasser und Schiffahrt in Gleichnissen, Vergleichen und Metaphern, so z. B. Staat V 472 A *μόγις μοι τὼ δύω κύματε ἐκφυγόντι νῦν τὸ μέγιστον καὶ χαλεπώτατον τῆς τρικυμίας ἐπάγεις,* und 473 C, vgl. Euthyd. 293 A die Metapher: *ἐκ τῆς τρικυμίας τοῦ λόγου.* Aber man darf hieraus nicht direkt auf eine individuelle Vorliebe schließen: derartige Bilder lagen dem Griechen und speziell dem Athener außerordentlich nahe, und sie treten daher überall in der Literatur auf. Origineller ist darum ein Gleichnis wie Staat VI 496 D: *ἡσυχίαν ἔχων καὶ τὰ αὑτοῦ πράττων, οἷον ἐν χειμῶνι κονιορτοῦ καὶ ζάλης ὑπὸ πνεύματος φερομένου ὑπὸ τειχίον ἀποστάς.* Das grandioseste und am weitesten ausgeführte Gleichnis im Staat ist aber das bekannte Höhlengleichnis am Anfang des VII. Buches, 514 A ff. Hier ist das Naturgefühl in eigenartiger Weise in Phantasiebilder aufgegangen; es ist interessant zu sehen, wie der Künstler die Faktoren des Naturgeschehens frei konstruktiv verwertet, um ein Gebilde zu schaffen, das zwar in der tatsächlichen Wirklichkeit nicht anzutreffen ist, das aber doch alle Wahrheit des ästhetischen Scheins besitzt. Bemerkenswert ist auch die Hervorhebung der Lichtwirkung, wie sie in der Antike nicht häufig anzutreffen ist und bei Platon nur in der Zeit seiner ausgereiften Kunst. Man erhält hier wirklich den Eindruck eines Naturgemäldes. Von den übrigen Dialogen bieten noch Timäus und Gesetze einzelne Naturgleichnisse (3 und 4). Zwei Gleichnisse des Timäus beziehen sich auf die Pflanzenwelt: 86 C *καθαπερεὶ δένδρον πολυκαρπότερον τοῦ ξυμμέτρου πεφυκὸς ᾖ,* und 91 C *οἷον ἀπὸ δένδρων καρπὸν καταδρέψαντες,* aber sie haben

kaum persönliche Färbung. In den Gesetzen IV 719 C wird vom Dichter gesagt: *ὁπόταν ἐν τῷ τρίποδι τῆς Μούσης καθίζηται, τότε οὐκ ἔμφρων ἐστίν, οἷον δὲ κρήνη τις τὸ ἐπιὸν ῥεῖν ἑτοίμως ἐᾷ*, V 736 A heißt es im Hinblick auf die Bevölkerung der zu gründenden Stadt: *οὔτε γὰρ ἀποικίαν οὔτ' ἐκλογήν τινα καθάρσεως δεῖ μηχανᾶσθαι πρὸς τὸ παρόν, οἷον δέ τινων ξυρρεόντων ἐκ πολλῶν τὰ μὲν πηγῶν τὰ δὲ χειμάρρων εἰς μίαν λίμνην ἀναγκαῖον προσέχοντας τὸν νοῦν φυλάττειν, ὅπως ὅτι καθαρώτατον ἔσται τὸ συρρέον ὕδωρ, τὰ μὲν ἐξαντλοῦντας, τὰ δ' ἀποχετεύοντας καὶ παρατρέποντας.* Die Beziehung auf das Praktisch-menschliche tritt bei den meisten Gleichnissen hervor, reine Naturgleichnisse sind also ziemlich selten, und ein besonderes ästhetisch-gefühlsmäßiges Verhältnis wird kaum angedeutet.

Zu ähnlichen Ergebnissen gelangen wir bei der Betrachtung der kürzeren Vergleiche, die meist nur aus einem oder zwei Worten bestehen. Auch hier sind weitaus am häufigsten die Bilder aus dem praktischen Leben der Menschen genommen. Von 150 entstammen nur 18 dem Tierleben und 21 der Natur. Die mancherlei Beschäftigungen und Tätigkeiten der Menschen werden zum Vergleich herangezogen, hauptsächlich aber einzelne Gegenstände, die irgendwie dem praktischen Gebrauche dienen. Mehrmals findet sich z. B. der Vergleich mit dem Spiegel, wie Phädr. 255 D, Theät. 193 C, 206 D, Tim. 72 C, Ges. X 905 B. Auf die Vergleiche aus der Schützenkunst habe ich schon bei Besprechung der Gleichnisse hingewiesen: Symp. 219 B, Phileb. 23 B, Ges. IV 705 E, 717 A. Andere Vergleiche beziehen sich auf die Schiffahrt: Staat III 389 C, Tim. 85 E, Kritias 109 C, Ges. XII 961 C; originell sind besonders solche mit einer gewissen komischen Tendenz wie in der Rede des Aristophanes Symp. 190 D, 193 A, ebenso ist das Komische beabsichtigt Phäd. 99 B, auch wohl Tim. 70 E, 78 B. Von den Vergleichen aus dem Tierleben sind einzelne ganz unindividuell, es heißt einfach *ὥσπερ θηρίον* wie Prot. 324 B, Staat I 336 B, III 411 D, IV 439 B oder *καθάπερ θηρίῳ* Ges. VIII 831 D; sonst werden erwähnt Pferde (Ges. IV 708 D), Hunde (Staat V 466 D, VII 537 A, 539 B, Ges. II 654 E), Bienen (Staat VII 520 B, VIII 552 C), Schlange (Staat II 358 B), Natter (Symp. 217 E), Schaltier (Phädr. 250 C), Hydra (Staat IV 426 E), ein Vogel *χαραδριός* „Regenpfeifer" (Gorg. 494 B). — Auch die Vergleiche aus dem Naturleben sind kurz und verraten keine Beziehung auf persönliches Gefühl. Relativ die

meisten finden sich wieder im Phädon (6), dann in Timäus (5), Staat (5), Gesetzen (7). Bilder, die sich auf das Wasser beziehen, sind auch hier vorhanden: Staat V 457 B heißt es, *τοῦτο μὲν τοίνυν ἓν ὥσπερ κῦμα φῶμεν διαφεύγειν*, Ges. V 732 B wird die *ἀνάμνησις* eine *ἐπιρροὴ φρονήσεως ἀπολειπούσης* genannt, *ὥσπερ γάρ τινος ἀπορρέοντος ἀεὶ δεῖ τοὐναντίον ἐπιρρεῖν*. Nicht nur die Seele ist *ὥσπερ πνεῦμα* (Phäd. 70 A), sondern auch von der Rede gilt derselbe Vergleich Staat III 394 D. Die Seele wird auch mit dem Samen verglichen: Phäd. 83 D *ὥσπερ σπειρομένη ἐμφύεσθαι*, ähnlich Tim. 73 C, Ges. IX 853 D. Von den Adern heißt es Tim. 77 C: *τὸ σῶμα αὐτὸ ἡμῶν διωχέτευσαν τέμνοντες οἷον ἐν κήποις ὀχετούς, ἵνα ὥσπερ ἐκ νάματος ἐπιόντος ἄρδοιτο*, vgl. Tim. 79 A, D. Um ein apathisches, gefühlloses Leben zu bezeichnen, wird Gorg. 494 A der Ausdruck *τὸ ὥσπερ λίθον ζῆν* gebraucht. Einen komischen Vergleich zeigt die Rede des Aristophanes Symp. 191 D: *ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστιν ἀνθρώπου ξύμβολον ἅτε τετμημένος ὥσπερ αἱ ψῆτται, ἐξ ἑνὸς δύο.*

Von einzelnen metaphorischen Worten will ich nur die charakteristischsten aufzählen. Am zahlreichsten wohl sind die Metaphern von der Jagd: Phäd. 66 A, C, Phädr. 262 C, Phileb. 64 E, Gorg. 489 B, Euthyd. 295 D, Soph. 235 B. Phädr. 268 A werden die Reden ein Gewebe *ἠτρίον* genannt; Parm. 137 A heißt es *διανεῦσαι τοιοῦτόν τε καὶ τοσοῦτον πλῆθος λόγων*. Phädr. 276 E eine Metapher vom Ackerbau: *φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους*, Staat II 365 C eine aus der Malerei: *σκιαγραφίαν ἀρετῆς*. Aus dem Leben der Bienen stammen die metaphorischen Worte: Kratyl. 401 E *σμῆνος σοφίας* und Menon 72 A *σμῆνός τι ἀνεύρηκα ἀρετῶν*. Von den Metaphern aus der Natur beziehen sich fast alle auf das Wasser: Prot. 338 A *πέλαγος τῶν λόγων*, Euthyd. 293 A *ἐκ τῆς τρικυμίας τοῦ λόγου* (die Reden sind bei Platon ein sehr beliebter Gegenstand des Vergleichs), Ges. V 740 E *κῦμα κατακλυσμὸν φέρον νόσων*, Phädon 84 A wird *γαλήνη* in bezug auf die Leiden metaphorisch gebraucht; von Quellen ist die Rede Ges. I 636 D: *δύο γὰρ αὗται πηγαὶ μεθεῖνται φύσει ῥεῖν* und Ges. X 891 C. Das Wort *σεισμὸς* findet sich metaphorisch Phileb. 33 D und Ges. VII 789 D.

Wenn schon hier die Beziehung zur Natur ziemlich schwach ist, so tritt sie noch mehr zurück in den Beispielen, bei denen eben das Gefühlsmäßige fast ganz ausgeschlossen ist. Sie bieten meist

die Exemplifizierung eines abstrakten Gedankens durch einen konkreten Fall, sie weisen etwa, um eine philosophische Wahrheit zu demonstrieren, auf ein Gebiet menschlicher Tätigkeit hin, oft nur so, daß einfach der Name des betreffenden Handwerks, der Kunst usw. genannt wird. Von ca. 600 Beispielen stammen nur 32 aus dem Leben der Tiere, 21 aus der Natur. Weitaus am häufigsten wird auf eine bestimmte berufliche Tätigkeit, ein Handwerk usw. Bezug genommen. Am zahlreichsten sind die Hinweise auf die Ärzte und ihre Kunst (66 mal). Dann folgt nach der Häufigkeit der Beispiele die Musik in ihren verschiedenen Ausgestaltungen und Beziehungen zur menschlichen Tätigkeit (Flötenspieler, Leierspieler, Leiermacher, Zitherspieler usw.) (ca. 50 mal), schon in weiterem Abstand kommen die bildenden Künste (Malerei, Bildhauerei usw.) (ca. 30 Beispiele), die Dichtkunst wird nur etwa 12 mal erwähnt. Dem Gebiet der Mathematik sind etwa 35 Beispiele entnommen, davon ca. 15 der Geometrie. Im übrigen werden besonders handwerksmäßige Beschäftigungen häufig angeführt: so Schuhmacher (25 mal), Steuermann (22 mal), Zimmermann (21 mal), Landmann ((21 mal) und so die verschiedensten Berufe und Stände: Baumeister, Stratege, Weber, Koch, Krämer, Händler, Bankier, Schiffbauer, Schmied, Töpfer, Hirt, Krieger, Lehrer, Richter, Fischer, Wagenlenker, Mauleseltreiber, Räuber; vereinzelt: Gerber, Walker, Färber, Bader, Bäcker, Peltast, Herold, Ofenmacher, Ziegelstreicher, Puppenmacher, Hebamme, Wahrsager, Taschenspieler, Zauberer. Auch auf Sport und Spiel beziehen sich mehrere Beispiele, namentlich auf die Reitkunst (17) und Gymnastik (16), dann Jägerei und Schützenkunst, Tauchen und Schwimmen, Wettlauf; mehrmals wird auch das Brettspiel genannt. — Von den Tieren werden hauptsächlich wieder Pferde und Hunde erwähnt, dann auch vereinzelt Esel, Rinder, Schafe, Löwen, Hirsch, Panther, Eber, Schwein, Hahn, Wachtel, Polyp, Kaulquappe. Dreimal treten Vögel in den Gesetzen auf: da auch bei den Gleichnissen die Vögel in den Gesetzen bevorzugt werden, dürfen wir wohl hier auf eine Liebhaberei des alternden Platon schließen; auch als Geschenke für die Götter werden Vögel empfohlen Ges. XII 956 B. — Bei den Beispielen aus der Natur werden meist nur die einzelnen Objekte aufgezählt: Schnee und Feuer, Wind, Meeresstille, Wasser, Meer, Bäume, Himmel, Sonne, Sterne, Samen und Wurzeln, Reif und Frost, Stein, Holz, Eisen. Staat III 396 B wird gefragt, in bezug auf die Dichter: *ἵππους*

χρεμετίζοντας καὶ ταύρους μυκωμένους καὶ ποταμοὺς ψοφοῦντας καὶ θάλατταν κτυποῦσαν καὶ βροντὰς καὶ πάντα αὖ τὰ τοιαῦτα ἢ μιμήσονται, vgl. auch 397 A. Kritias 107 C werden als Objekte der Malerei genannt: γῆ, ὄρη, ποταμοί, ὕλη, οὐρανός. Gorg. 492 E stellt Kallikles die Steine und die Toten nebeneinander, weil sie am glücklichsten seien, wenn Glück gleich Bedürfnislosigkeit wäre. Gorg. 468 A werden als Beispiele von Objekten, die weder am Guten noch am Bösen teilhaben, Steine und Hölzer bezeichnet.

Wenn wir nun die verschiedenen Mittel der Veranschaulichung zusammennehmen, wie wir sie bisher betrachtet haben, so erhalten wir etwa die Zahl von 800 Bildern; davon entstammen 80 dem Tierleben, 74 der Natur. Zweifellos steht hier das menschliche Leben mit seinen verschiedenen Formen und Beziehungen im Vordergrunde des Interesses. Von den Zuständen und Tätigkeiten des Menschen, vor allem von den praktischen Beschäftigungen her werden die Bilder genommen. Der primitive Mensch denkt und handelt nach utilitarischen Gesichtspunkten, und auch bei den Griechen ist das Praktische noch fast ausschließlich maßgebend. Die Vorgänge des täglichen Lebens, die Beschäftigungen, die Gebrauchsgegenstände, das sind die ersten Objekte, auf die das Auge des Menschen trifft und die sein Denken und Fühlen beeinflussen. Der Grieche in der klassischen Zeit steht zwar nicht mehr auf jener ersten Stufe, wo das physische Bedürfnis das Hauptmotiv ist, sondern sein Geist hat sich die Freiheit errungen, selbständige Gebilde zu schaffen und sich über den engen Horizont des Praktischen zu erheben, aber seine Anschauung ist doch noch gefangen in dem unmittelbaren Erleben des täglichen Treibens, und es wird ihm schwer, die praktische Tendenz ganz abzustreifen. Platon nun erfaßt mit scharfem Blick die konkrete Gegenständlichkeit der äußeren Wirklichkeit, er beobachtet bis ins kleinste das Leben und Tun der Menschen, aber das gewaltige theoretische, geistige Prinzip in ihm unterwirft sich dann diese Interessen und macht sie seinen Gedanken und Problemen dienstbar. In der Neuzeit werden die poetischen Bilder nicht mehr in diesem Umfang wie bei der Antike aus dem praktischen Leben, namentlich nicht so sehr aus dem Gebiet von Handwerk und Gewerbe entnommen, weil das Geistige sich zu größerer Selbständigkeit entwickelt hat, weil Wissenschaft und Kunst sich schärfer abgegrenzt haben gegenüber anderen Bereichen, weil geistig tätige Menschen meist nicht mehr jene enge Berührung mit dem All-

täglichen und Praktischen besitzen. Auch die Beziehungen zur Tierwelt sind im Altertum noch stärker als heute. Das Tier tritt ja auch schon früh in den Interessenkreis des Menschen ein, er kämpft mit ihm, er zähmt es, und so treibt ihn das praktische Bedürfnis, das Tierleben zu beobachten und verstehen zu lernen. Wenn bei Platon noch die Bilder aus dem Tierleben überwiegen über die aus der Natur, so ist bei den meisten neueren Schriftstellern und Dichtern sicher das Umgekehrte der Fall. Am charakteristischsten vielleicht für das innige Verhältnis zur Tierwelt ist die humorvolle Stelle im Staat 563 C, wo auch die Hunde, Pferde und Esel von der Idee der demokratischen Freiheit angesteckt gedacht werden, so daß sie frei und vornehm einherlaufen und keinem ausweichen. Die Natur im engeren Sinne ist für den Menschen lange Zeit etwas Fremdes, Unfaßbares, Dämonisches, und erst allmählich gelangt er dazu, auch die elementaren Gewalten zu bändigen und praktisch zu verwerten. Auch hier bringt der Nützlichkeitsstandpunkt zuerst den Einzelnen in eine nähere Verbindung mit der Außenwelt. Das rein ästhetische Verhalten gegenüber der Natur tritt erst auf einer viel höheren Entwickelungsstufe ein, wo der Mensch sich seiner Subjektivität und Geistigkeit so weit bewußt ist, daß er die Objekte subjektiviert und doch ihre Gegensätzlichkeit und Eigenwertigkeit anerkennt. Der Grieche konnte noch nicht jenes subjektive Gefühlsverhältnis zur Natur besitzen, wie der moderne Mensch, da er noch nicht die ungeheure Macht der Subjektivität und Individualität kannte, da er sich selbst noch viel mehr als Naturprodukt fühlte und nicht als ein eigenartiges geistiges Wesen, das der Natur gegenübersteht, das ihr entfremdet ist und sich nach ihr zurücksehnt, sein Naturgefühl ist also weit eher naiv als sentimentalisch zu nennen. Das schließt nicht aus, im Gegenteil, es ist durch seine Richtung auf das Konkrete bedingt, daß er die einzelnen Naturobjekte und Vorgänge genau beobachtet und zu seinem eigenen Erleben in Beziehung setzt, aber das komplizierte, mannigfach abgetönte Gebilde einer Landschaft etwa kann er nicht wiedergeben, die eigenartig persönliche, malerische Färbung, der Hauch subjektiver Seelenhaftigkeit fehlt seinen Schöpfungen noch fast ganz, weil er das noch nicht bewußt empfindet und fühlt. Bei Platon sprechen in seinem Verhältnis zur Natur zweifellos künstlerisch-ästhetische Momente mit, aber auch bei ihm sind sie noch nicht zur Herrschaft gelangt. In seinen Bildern und Gleichnissen

zeigt sich doch noch häufig die praktische Bedeutung der Naturobjekte, und vielfach ist die Natur nur ein Mittel oder die Staffage für den Menschen und seine Tätigkeit. Allerdings wird in manchen auch das Naturgeschehen für sich betrachtet, und da ist wohl ästhetische Absicht anzunehmen. Platon erscheint in den Bildern als ein scharfer Beobachter des Einzelnen, ja er sucht manchmal direkt besondere wissenschaftlich interessante Phänomene aufzuweisen, dagegen verschmäht er eine allgemeine, gefühlsmäßige Charakteristik. Kaum wird bei einem Bilde oder Gleichnis die Schönheit der Formen an Naturobjekten oder die Großartigkeit eines Geschehens hervorgehoben. Es liegt das allerdings in den Tendenzen Platons begründet; eine stärkere Betonung des Gefühlsmäßigen würde ohne Zweifel dem intellektuellen Gehalt schaden. Die Bilder dienen meist der Veranschaulichung der Gedanken, sie sollen ein Abstraktum durch etwas Konkretes erläutern, sie haben also einen bestimmten Zweck, und man darf sie daher nicht als unmittelbaren, lyrischen Gefühlsausdruck ansehen. Die Eigenart Platons zeigt sich oft nicht so sehr in der Art des Gleichnisses als in der Wahl des Gegenstandes, der verglichen wird. Es ist bewundernswürdig, wie abstrakte Vorstellungen durch einen, wenn auch noch so individuellen Vergleich beleuchtet werden. So erhalten auch abgeblaßte Bilder eine gewisse neue Färbung durch Beziehung auf verschiedenartige Objekte. Gerade dadurch, daß die Gleichnisse oft ganz gebräuchlich, typisch sind und das Absonderliche, Eigenartige gemieden ist, ergibt sich eine Leichtverständlichkeit und Flüssigkeit der Darstellung. Viele Gleichnisse und Metaphern bei Platon sind für den Griechen volkstümlich, sie können daher nicht als spezielles Charakteristikum Platons gelten. So namentlich die Bilder von Meer und Schiffahrt usw., die bei griechischen Dichtern, besonders Euripides, noch viel mehr und eigenartiger ausgeprägt sind. Wenn ich so betone, daß die poetischen Bilder für Platon ein stilistisches Mittel sind, so ist damit gesagt, daß sie für das Naturgefühl nur eine sekundäre Bedeutung haben können, daß sich in ihnen nicht die reine, individuelle Beziehung des Ich zur Natur darstellen kann, sondern nur ein allgemeines, äußeres Verhältnis. Ein gewisser Gefühlsuntergrund ist allerdings bei poetischen Bildern in der Regel vorhanden. Namentlich bei den ausgeführten Gleichnissen sind Erinnerungsbilder an Erlebnisse oder Erfahrungen anzunehmen, die in der Seele eine be-

sondere Stimmungsfärbung empfangen, und eben auf Grund dieser werden sie mit anderen Objekten, die in die Sphäre des Seelischen eintreten, verbunden. Vielfach sind jedoch die Gleichnisse durch den literarischen Gebrauch so fest geworden, daß sie zur Verwendung bereit liegen, ohne durch ein tatsächliches Erlebnis geschaffen zu sein. Für Platon ist charakteristisch, daß er nicht nur Abbilder eines wirklichen Geschehens gibt, sondern daß die Erinnerungsbilder mitunter gleichsam in ihm fortleben und sich weiterentwickeln, sich mit anderen verbinden, sich mit Phantasievorstellungen umkleiden, um als freie künstlerische Schöpfungen zu erscheinen. So entstehen sekundäre Naturbilder, Naturphantasiebilder wie besonders das Höhlengleichnis (Staat VII Anfang). Die Metapher nun bietet eine eigentümliche Verschmelzung von Vergleich und Verglichenem, die Beziehung zwischen beiden ist so eng geworden, daß sie im Gefühl zu einer Einheit zusammengefaßt werden. Es ist das zweifellos eine primitive Form, denn die Sprache ist in ihren hauptsächlichen Elementen metaphorisch und symbolisch. Bei dem primitiven Menschen beruht die Häufigkeit ihrer Anwendung wohl zum großen Teil auf einem Mangel an Ausdrucksfähigkeit, dann aber gerade auf der Freude an der Variation und Neugestaltung von Beziehungen, und so wird sie ein Hauptmittel des poetischen Stils. Aber jene überragende Bedeutung kann ich dem Metaphorischen nicht zuerkennen, wie es A. Biese tut („Die Philosophie des Metaphorischen", Hamburg u. Leipzig 1893). Es ist wohl eine notwendige Form der Anschauung des primitiven Menschen, aber nicht die alleinige und nicht die wesentliche. Biese hat das Verdienst, die Ursprünglichkeit und Selbständigkeit der Metapher gegenüber dem Gleichnis betont zu haben, aber man muß doch darauf hinweisen, daß in der entwickelten kunstmäßigen Dichtung die Metapher vielfach nicht die primäre Form darstellt, sondern durch ein vorhergegangenes Gleichnis bedingt ist. Bei Platon können wir mehrmals ein Nebeneinander von Gleichnissen, Vergleichen, Metaphern derselben Art beobachten, und es scheint mir da meist das Ausgeführtere die frühere, unmittelbare Anschauung zu repräsentieren.

Interessant ist es auch zu sehen, wie die poetischen Bilder auf die einzelnen Werke verteilt sind. Von den Beispielen sehe ich hier ab: sie finden sich fast überall, gar nicht oder äußerst spärlich nur im Kriton, Menexenos, Timäus, Parmenides, Kritias. Gleichnisse,

Vergleiche und Metaphern sind in mehreren Dialogen nicht oder wenig vorhanden, so im Lysis, Laches, Hippias, Menexenos, Jon, Euthyphron, Kriton, Parmenides, Charmides, Menon, Sophistes und in der Apologie. Am reichsten ist damit der Phädon ausgestattet, wenn ihn auch in bezug auf die absolute Zahl der Bilder die weit längeren Werke, Staat und Gesetze, übertreffen. Immerhin rückt der Staat, auch wenn wir Verhältniszahlen nehmen, ziemlich nahe an den Phädon heran, während die Gesetze zurückbleiben. Ferner treten die poetischen Bilder ziemlich stark hervor in Timäus, Phädrus, Theätet, Symposion, Philebus, Euthydem. Fast die gleiche Reihe erhalten wir, wenn wir speziell die Häufigkeit der Naturbilder untersuchen. Hier steht der Phädon sogar der absoluten Zahl nach an erster Stelle, es folgen dann Staat, Gesetze, Timäus (letzterer bei relativer Zahl direkt hinter Phädon), in den übrigen Dialogen sind Naturbilder nur ganz vereinzelt. Charakteristisch ist, daß Theätet und Euthydem jetzt ganz aus der Reihe herausfallen. Im Theätet finden sich hauptsächlich Beispiele und Sprichwörter, kurze Vergleiche aus dem menschlichen Leben, die stellenweise sogar gehäuft und mit ἢ...ἢ verbunden sind, eine Eigentümlichkeit, die auch in den Gesetzen auftritt. Mehrere lang ausgesponnene Gleichnisse zeigt der Staat, besonders im 6. und 7. Buch. In den Gesetzen sind die Vergleiche meist ziemlich schwach, dasselbe Bild wird mehrmals angewandt, Einzelnes wirkt fast gesucht und manieriert.

Wenn in den poetischen Bildern also nur Spuren von Naturgefühl zu finden sind, so führt etwas weiter die Betrachtung selbständiger Naturschilderungen, wie sie namentlich zur Ausmalung der Szenerie in den Dialogen dienen. In bezug auf die Einkleidung und die Weise der Gesprächsführung muß man unterscheiden zwischen einfach dramatischen und referierenden Dialogen. Die szenischen Daten beschränken sich in der Regel auf kurze Orts- und Zeitangaben. Die rein dramatischen Dialoge zeigen überwiegend keine Szenerie: Phädrus und Gesetze bilden eine starke Ausnahme; im Kriton ist die Tageszeit angegeben 43 A, im Menexenos der Ort, woher der eine Sprecher kommt 234 A, ebenso im Jon 530 A, im Euthyphron 2 A wird dazu noch der Ort der Handlung genannt. In den referierenden Dialogen, die entweder ein Einleitungsgespräch besitzen oder rein diegematisch sind, werden stets kurze szenische Angaben gemacht. Im Phädon ist das Lokal ja ohne weiteres

bestimmt als das Gefängnis (57 A), die Zeit erfahren wir aus 59 D und 116 E: *ἔτι ἥλιον εἶναι ἐπὶ τοῖς ὄρεσι καὶ οὔπω δεδυκέναι.* Der Theätet bietet nur eine indirekte Ortsangabe (142 A), und am Schlusse des eigentlichen Gesprächs gibt Sokrates das Ziel seines Ganges an (210 D). Beim Symposion berichtet in der Einleitung der Erzähler: *καὶ γὰρ ἐτύγχανον πρώην εἰς ἄστυ οἴκοθεν ἀνιὼν Φαληρόθεν* (172 A), die Zeit des Mahls wird bestimmt durch 173 A; Leben erhält die Szenerie dann besonders durch das wirkungsvolle Bild des hereinbrechenden Alkibiades (212 D), und wenn von ihm gesagt wird, er sei bekränzt gewesen mit einem dichten Kranz von Efeu und Veilchen, so ist das ganz der Stimmung angepaßt. Im Euthydem ist Ort und Zeit kurz bezeichnet 271 A, das Lokal wird dann etwas noch weiter ausgemalt, ja es wird belebt und zu den handelnden Personen in gefühlsmäßige Beziehung gesetzt, wenn es heißt 303 B: *ἐνταῦθα δὲ ὀλίγου καὶ οἱ κίονες οἱ ἐν τῷ Λυκείῳ ἐθορύβησάν τ' ἐπὶ τοῖν ἀνδροῖν καὶ ἥσθησαν.* Ein ganzes Interieur führt uns der Protagoras vor, besonders 314 ff., die Zeit ist genannt 310 A. Von den diegematischen Dialogen hat der Parmenides im Anfang eine Ortsangabe (126 A), der Charmides Orts- und Zeitangabe (153 A), etwas reicher ist der Lysis ausgestattet (203 A, B f. und 206 E). Der Anfang des Staates gibt Ort und Zeit (327 A), die Szenerie wird nachher noch weiter geschildert, besonders 328 B. In der Regel also sind die szenischen Angaben bei Platon kurz und trocken, nur im Phädrus und in den Gesetzen sind sie ausführlicher. Der Phädrus zeigt eine wirkliche Naturschilderung. Im Anfang ist in der üblichen Weise Ausgangspunkt und Ziel angegeben (227 A), die Zeit erfahren wir erst 242 A, allerdings weist schon 227 A *ἐξ ἑωθινοῦ* darauf hin. Auf einem Spaziergang also findet das Gespräch statt: schon das ist eigentümlich, denn das zwecklose Lustwandeln im Freien war im Altertum nicht so gewöhnlich wie heute; Phädrus gibt auch den Grund an, weshalb er in diese Gegend komme (227 A), Sokrates spottet leise über längere Spaziergänge (227 D) und wandert selbst wenig (230 D). Näher wird der Naturhintergrund 229 A ff. geschildert, zuerst allerdings in der praktischen Beziehung auf den Menschen, aber mit deutlicher Freude, und dann äußert sich das Naturgefühl offen in den Worten des Phädrus: *χαρίεντα γοῦν καὶ καθαρὰ καὶ διαφανῆ τὰ ὑδάτια φαίνεται καὶ ἐπιτήδεια κόραις παίζειν παρ' αὐτά.* Charakteristisch aber ist, daß sofort Beziehung

auf eine mythische Geschichte genommen wird. 230 B ff. malt dann Sokrates begeistert das Naturbild aus, die zahlreichen preisenden Epitheta beweisen das hohe Lustgefühl des Beschauers. Doch auch hier fehlt weder der Hinweis auf die praktische Bedeutung noch das Mythische. Die Nymphen sind allerdings, wie Lehrs sagt, „der plastisch-religiöse Ausdruck eines innigen Naturgefühls.“ Besonders stark wird die Schönheit der Gegend dadurch hervorgehoben, daß die Schilderung Sokrates in den Mund gelegt wird, ihm, der sonst anscheinend für Natureindrücke nicht so sehr empfänglich ist, denn, wie er sagt, *τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδέν μ' ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι* (230 D). Auch poetische Bilder gebraucht Sokrates nicht gern, vgl. Staat VI 487 E, wo Adeimantos ihm sagt: *οὐκ εἴωθας δι' εἰκόνων λέγειν.* Um so charakteristischer ist es aber für Platon, daß er hierin seinem Lehrer nicht gefolgt ist, daß er sein dichterisches Talent walten läßt und daß er ein intensives Naturgefühl besitzt. Im Phädrus zeigt sich das wohl am unmittelbarsten. Die Beziehung zur Natur bricht im Verlauf des Dialoges mehrmals wieder durch. 236 E schwört Phädrus bei der Platane, und als Sokrates redet, wird er unwillkürlich wortreich, dithyrambisch, *νυμφόληπτος,* wofür er selbst als Grund angibt 238 C: *τῷ ὄντι γὰρ θεῖος ἔοικεν ὁ τόπος εἶναι.* Das Ich wendet sich der Natur zu, und das starke Naturgefühl bewirkt eine Steigerung des gesamten Seelenlebens, einen ekstatischen, rauschartigen Zustand. Sokrates spricht es 241 E noch einmal aus. Immer mehr erfahren wir von der Naturstimmung (242 A): Mittagsglut herrscht, der Gegensatz von Licht und Schatten läßt die Reize der Gegend besonders deutlich hervortreten, der Wechsel der Temperatur schon bewirkt eine eigentümliche physische Erregung. Ein weiteres Moment kommt hinzu 258 E ff.: als das Gespräch an einem gewissen Abschnitt angelangt ist, äußert sich wieder das Naturgefühl bei Sokrates: *σχολὴ μὲν δή, ὡς ἔοικε· καὶ ἅμα μοι δοκοῦσιν ὡς ἐν τῷ πνίγει ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν οἱ τέττιγες ᾄδοντες καὶ ἀλλήλοις διαλεγόμενοι καθορᾶν.* Im folgenden werden dann die Grillen verherrlicht, bezeichnenderweise wieder mit Hinweis auf Mythen. Das Zirpen der Grillen erschien ja dem antiken Menschen äußerst angenehm und verlockend, und oft wird es von Dichtern gepriesen (schon Ilias III, 151). Am Schluß des Phädrus tritt die Naturbeziehung noch einmal hervor: 278 B erwähnt Sokrates *τὸ Νυμφῶν νᾶμά τε καὶ μουσεῖον,* 279 B bricht Phädrus das Gespräch ab:

ἀλλ' ἴωμεν, ἐπειδὴ καὶ τὸ πνῖγος ἠπιώτερον γέγονεν. Das Naturgefühl regt sich wieder stark bei Sokrates, und die Verehrung der Natur nimmt eine religiöse Form an; er betet zu Pan und den übrigen Göttern, die hier walten: sie, die sich so herrlich offenbaren in der Natur, die mit Schönheit die Sinne des Menschen tränken, sie vermögen es wohl auch, die Seele zu einem *καλὸν* zu gestalten. So ist hier das Verhältnis von Natur und Ich in einer vertieften, symbolischen Weise aufgefaßt. Es wird im Phädrus deutlich die allmähliche Steigerung der Naturstimmung bis zum Höhepunkt am Schluß gekennzeichnet. Zweifellos drückt sich in dieser Darstellung das innige persönliche Naturgefühl Platons aus. Eine ähnliche Stimmung spricht aus einem der unter Platons Namen überlieferten Epigramme, das man vielleicht für echt halten kann:

> *Σιγάτω λάσιον Δρυάδων λέπας οἵ τ' ἀπὸ πέτρας*
> *κρουνοὶ καὶ βληχὴ πουλυμιγὴς τοκάδων,*
> *αὐτὸς ἐπεὶ σύριγγι μελίζεται εὐκελάδῳ Πάν,*
> *ὑγρὸν ἱεὶς ζευκτῶν χεῖλος ὑπὲρ καλάμων·*
> *αἱ δὲ πέριξ θαλεροῖσι χορὸν ποσὶν ἐστήσαντο*
> *Ὑδριάδες νύμφαι, νύμφαι Ἁμαδρυάδες.*

Bei weitem nicht so unmittelbar wie im Phädrus ist die Beziehung zur Natur in den Gesetzen ausgesprochen. Die Situation hat ja eine gewisse Ähnlichkeit, aber schon dadurch, daß der Schauplatz nach einer fremden Gegend, nach Kreta, verlegt wird, wirkt die Schilderung unpersönlicher. Ein Spaziergang wird gemacht von Knosos nach der Grotte und dem Heiligtum des Zeus (625 B), allerdings die Wanderung ist nur ein Mittel, um das Gespräch zu ermöglichen; die Ruheplätze sucht man hauptsächlich. So heißt es 625 B: *ἀνάπαυλαι κατὰ τὴν ὁδόν, ὡς εἰκός, πνίγους ὄντος τὰ νῦν, ἐν τοῖς ὑψηλοῖς δένδρεσίν εἰσι σκιαραί.* Etwas lebhafter betont dann der Kreter: *καὶ μὴν ἔστι γε, ὦ ξένε, προϊόντι κυπαρίττων τε ἐν τοῖς ἄλσεσιν ὕψη καὶ κάλλη θαυμάσια καὶ λειμῶνες, ἐν οἷσιν ἀναπαυόμενοι διατρίβοιμεν ἄν.* Und dann beginnen die philosophischen Erörterungen, ohne daß sich das Naturgefühl geltend machte. Erst 683 C findet sich eine Zeitangabe, und 722 C erfahren wir, daß es Mittag geworden ist und die Spaziergänger zu einem sehr schönen Ruheplatz gelangt sind. Gefühlsmäßige Belebung der Natur spielt hier kaum eine Rolle, die szenische Ausgestaltung ist ein bloßes Kunstmittel in der Komposition. Man kann das wohl als Beweis ansehen

dafür, daß bei Platon im Alter das unmittelbare Gefühlsverhältnis zwischen Ich und Natur an Intensität verloren hat und mehr das Gedankliche, Symbolische betont wird, wenn auch der Sinn für die objektiv-gegenständliche Schönheit vielleicht verfeinert ist.

Außer in diesen szenischen Einleitungen verweist Platon auch in den eigentlichen Erörterungen der Dialoge mehrfach auf Naturobjekte und Naturgeschehen und gibt mehr oder weniger ausgeführte Schilderungen, in denen sich das Naturgefühl äußern kann. Symp. 196 B preist die Schönheit der Blumen, wenn von Eros gesagt wird: *οὗ δ' ἂν εὐανθής τε καὶ εὐώδης τόπος ᾖ, ἐνταῦθα καὶ ἵζει καὶ μένει.* Die Reize von Gärten werden mehrfach erwähnt, so heißt es auch gleichnisweise von den Dichtern Jon 534 A: *ὅτι ἀπὸ κρηνῶν μελιρρύτων ἐκ Μουσῶν κήπων τινῶν καὶ ναπῶν δρεπόμενοι τὰ μέλη ἡμῖν φέρουσιν ὥσπερ αἱ μέλιτται.* Im Menex. 237 C ff. wird die Vortrefflichkeit des Heimatlandes hervorgehoben, und als großer Vorzug gilt es, daß zur Zeit, als es überall auf der Erde nur wilde Tiere und Pflanzen gab, Attika den Menschen als das höchste aller Wesen hervorgebracht habe. Dann wird das Land mit einem Weib verglichen: wie die gebärende Frau die erste Nahrung für das Kind selbst erzeugt, so trägt die Erde Weizen und Gerste als schönstes und bestes Nahrungsmittel für das Menschengeschlecht, außerdem das Öl, welches *πόνων ἀρωγή* genannt wird; diese Analogie gilt als Beweis, daß die Erde dem Menschen auch geboren habe, *οὐ γὰρ γῆ γυναῖκα μεμίμηται κυήσει καὶ γεννήσει, ἀλλὰ γυνὴ γῆν.* Die Natur ist hier also anthropomorphisiert, und der Mensch ist ihr höchstes Produkt. Erst durch die Kultivierung und Nutzbarmachung für den Menschen erhält sie einen Wert. — Eine wirkliche geographische Naturbezeichnung ist dann im Timäus enthalten, 21 E ff. ist die Rede von Ägypten und dem Nil, die praktische Bedeutung wird betont, und die tatsächlichen Verhältnisse werden mit Mythen in Verbindung gebracht 22 D f. Ges. III 682 B wird die Lage von Troja beschrieben, die große schöne Ebene wird erwähnt, die mäßige Anhöhe, auf der es gegründet ist, und die vielen Flüsse, die vom Ida kommen. Bei der geplanten Stadtgründung in den Gesetzen wird dann auch eingehend die geographische Lage berücksichtigt (IV 704 A ff.). Die Stadt soll nicht am Meer liegen, da der Seeverkehr einen schlechten Einfluß auf den Charakter der Bewohner ausübe, nur das Notwendige bringt das rauhe, gebirgige Land hervor, Wald-

bäume wachsen wenig in der Gegend (705 C), es fehlt daher auch glücklicherweise an Schiffsbauholz. Lage und Klima sind von großer Wichtigkeit, Veränderungen in der Natur können Umgestaltungen der Lebewesen zur Folge haben (782 A, vgl. Politikus 271 C). Gegen die elementaren Gewalten der Natur müssen Schutzmaßregeln getroffen werden (761 A ff.). Beschädigungen der Natur werden bestraft, wenn sie sich gegen das Eigentum anderer richten (843 D f.). Eingehend wird die Wasserversorgung berücksichtigt, und die Anlagen zu diesem Zweck sollen nicht nur vom Nützlichkeitsstandpunkte aus errichtet sein, sondern sie sollen verschönert werden, um das Schmuckbedürfnis zu befriedigen: s. bes. 761 B *τά τε πηγαῖα ὕδατα, ἐάν τε τις ποταμὸς ἐάν τε καὶ κρήνη ᾖ, κοσμοῦντες φυτεύμασί τε καὶ οἰκοδομήμασιν εὐπρεπέστερα καὶ συνάγοντες μεταλλείαις νάματα πάντα ἄφθονα ποιῶσιν ὑδρείαις τε καθ' ἑκάστας τὰς ὥρας, εἴ τί που ἄλσος ἢ τέμενος περὶ ταῦτα ἀνείμενον ᾖ, τὰ ῥεύματα ἀφιέντες εἰς αὐτὰ τὰ τῶν θεῶν ἱερὰ κοσμῶσι,* und weiter die Schilderung der wohltätigen Wirkung des Badens auf die Greise. Wilamowitz sagt zu dieser Stelle („Aristoteles und Athen" I S. 237): „Der Greis, der über die Realität der Zahl grübelt und in bitteren Stunden selbst über den Teufel (die böse Weltseele), dem alles irdische Treiben ein Spiel wird, hat doch seine Jugend nicht verleugnet, da der Knabe auf den Hügeln des oberen Kephisostales an den Quellen von Kephisia träumte. Ein Landkind ist er gewesen und geblieben." Hier sprechen also deutlich ästhetische Motive mit, hier offenbart sich das künstlerische Naturgefühl. Vgl. noch Ges. 761 D, 763 D, Kritias 117 A. Auch für den Schutz der Tiere spricht sich Platon aus: Fischfang und Vogelstellen ist verboten (Ges. 823 D, E). Die Natur wird in den Gesetzen in erster Linie von ethischen und sozialpolitischen Gesichtspunkten aus betrachtet, die ästhetischen Momente sind sekundär. Es zeigt sich also wohl der Natursinn, aber auch das konstruktive Bedürfnis Platons, das bei seiner Betrachtung der Natur rege wird und am meisten natürlich in mythischen und naturphilosophischen Partien sich äußert. — Auch bei der Schilderung des Urzustandes von Attika im Kritias 110 D ff. spielt die phantasiemäßige Ausgestaltung eine Rolle, wenn auch von realen Zuständen aus rückwärts geschlossen wird. Gebirge und Flüsse werden mit Namen genannt, besonders die Fruchtbarkeit des früheren Landes wird gepriesen; jetzt sei nur noch ein Strich, ein Überbleibsel jener Urnatur, *εὔκαρπον* und *τοῖς ζώοις πᾶσιν εὔβοτον, τότε δὲ*

πρὸς τῷ κάλλει καὶ παμπλήϑη ταῦτα ἔφερε. — Stark phantasiemäßig, mythisch gefärbt ist dann die Schilderung von Atlantis im Timäus und Kritias. Die Lage der Insel wird Tim. 24 E ff. beschrieben. Ein mächtiges Reich blühte dort einst, später aber, als Erdbeben und Überschwemmungen die Erde verheerten, versank die Insel im Meer, und noch jetzt ist dort die See wegen des tiefen Schlammes unfahrbar; Kritias 108 E weist auf diese Stelle zurück. Dann wird das Land ausführlicher geschildert Kritias 113 C ff. Gerühmt wird die Ebene als *πάντων πεδίων κάλλιστον ἀρετῇ τε ἱκανόν,* von den Bergen heißt es 118 B, daß sie an Zahl, Größe und Schönheit alle anderen übertreffen. In der ganzen Ausgestaltung zeigt sich aber das mathematische Prinzip, die Formen der Natur sind genau berechnet und verteilt. Die Produkte des Landes werden gepriesen (114 E ff.), die Bodenschätze, die Wälder, bei denen sogleich an ihre praktische Bedeutung für den Zimmermann gedacht wird, die mannigfachen Tiere, die auf Wiesen, in Sümpfen und Flüssen, auf Bergen und in der Ebene ihre Nahrung finden (vgl. auch 118 B). Dann gewährt die Insel auch *ὅσα εὐώδη τρέφει που γῆ τὰ νῦν, ῥιζῶν ἢ χλόης ἢ ξύλων ἢ χυλῶν στακτῶν εἴτε ἀνϑῶν ἢ καρπῶν,* sie bringt mancherlei Früchte hervor und überhaupt alles, was der Mensch zum Unterhalt braucht. Das Wasser der vielen Quellen wird gelobt (117 A); mannigfache Bäume sind vorhanden, die *κάλλος ὕψος τε δαιμόνιον ὑπὸ ἀρετῆς τῆς γῆς* besitzen (117 B). In der ganzen Schilderung tritt also mehrfach der ästhetische Sinn zutage, die Schönheit der Natur wird empfunden und verwertet zu einem künstlerisch-philosophischen Bild. Die praktische Beziehung wirkt allerdings noch wesentlich mit bei der Betrachtung und Darstellung. Es sind die Elemente aus der realen Natur aufgenommen, aber sie sind gleichsam potenziert in ihrem Schönheitsgehalt, harmonisch gemacht, sie sind mit Phantasievorstellungen umkleidet, um so ein mythisches Ideal repräsentieren zu können. — Das wissenschaftliche Interesse tritt stärker hervor in den naturphilosophischen Ausführungen des Timäus. Der Mensch ist hier deutlich als Mikrokosmos gefaßt, der die Elemente des Ganzen in sich enthält, andererseits ist aber auch das Weltall nach Analogie menschlicher Verhältnisse gestaltet. Es steckt viel konstruktive Willkür in dieser Naturphilosophie, und Th. Gomperz sagt mit Recht, Platon leite hier „ein ästhetisches oder quasi-ästhetisches Bedürfnis und zugleich die Zuversicht, daß die Natur diesem Be-

dürfnis überall ein volles Genüge leiste“. Der Kosmos ist *κάλλιστος τῶν γεγονότων*, von einem Demiurg geschaffen, welcher *ἄριστος τῶν αἰτίων* ist (29 A), die Schönheit der Welt liegt in ihrer Beseeltheit begründet (30 B), nur e i n e Welt gestaltete der Demiurg, weil nur eine die möglichst vollkommene sein kann (31 B). Aus den vier Elementen wird der Leib des Weltganzen geschaffen, aber dieser erhält erst durch die unsichtbare Seele Bewegung und Leben; mit dem Himmel und seinen Gestirnen entsteht die Zeit (37 D ff.). Die Gestirne sind göttlich, wie schon mehrere Philosophen vor Platon gelehrt haben und wie Platon selbst auch sonst sagt z. B. Ges. X, 886 D. Die Erde bildete der Schöpfer als *φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτός τε καὶ ἡμέρας*, als *πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ γεγόνασι* (40 B, C). Der Körper des Menschen entsteht dann aus den vier Grundstoffen (42 E). Die Seele ist gebunden *εἰς ἐπίρρυτον σῶμα καὶ ἀπόρρυτον* (43 A); diese Metapher vom Fliessen und Strömen wird noch weitergeführt, besonders in den Worten 43 B: *πολλοῦ γὰρ ὄντος τοῦ κατακλύζοντος καὶ ἀπορρέοντος κύματος* usw., die Leiden der Seele unter den Einwirkungen von außen werden geschildert. Nachdem die Schöpfung und Natur des Menschen dargestellt ist, wird die Untersuchung über das Weltganze wieder aufgenommen. So werden 49 B die Veränderungen der Grundstoffe besprochen: Wasser verfestige sich zu Stein und Erde, es werde geschmolzen und gelöst zu Hauch und Luft, die entzündete Luft werde zu Feuer; das Feuer kann wieder zu Luft werden, die Luft verdichtet sich zu Wolken und Nebel, sie wird dann zu Wasser, und aus Wasser entstehen wieder Erde und Steine: ein Kreislauf beherrscht das ganze Naturgeschehen. Auch hier ist ersichtlich wirkliche Beobachtung mit Phantastik gemischt. So werden im einzelnen die Formen und Eigenschaften der verschiedenen Körper behandelt mit philosophisch-konstruktiver Auslegung, dann wird hauptsächlich wieder die Natur des Menschen betrachtet. Das Wesen des Menschen ist dem der Naturobjekte bis zu einem gewissen Grad verwandt, aber erst durch die fortschreitende Kultivierung wird ihm die äußere Natur befreundet, erst durch den Ackerbau werden die vorher wilden Bäume und Pflanzen veredelt und in nähere Beziehung zu uns gebracht (77 A). Jene Bevorzugung der kultivierten Natur in ästhetischer Hinsicht, die sich noch deutlicher in häufigen Lobpreisungen von gepflegten Gärten, Parken usw. zeigt, ist typisch für den antiken Menschen. Wenn der Mensch

die Natur sich dienstbar macht, erscheint sie ihm eben in dem Maße wertvoll, als sie sich seinen Zwecken unterordnet, und das von ihm bearbeitete und verschönerte Stück Natur ist ihm erst durch die aufgewandte Kraft, die er hineingegeben hat, recht schön. Dies Gefühl verallgemeinert sich natürlich und wirkt weiter. Bei Platon nun kommt zu dieser typischen Anschauungsweise noch seine persönliche Vorliebe für gedankliche Konstruktionen, er zwingt der Natur philosophische Ideen auf, er gestaltet sie um nach ethischen, naturphilosophischen und anderen Prinzipien, er bearbeitet sie mit Mythen und Phantasievorstellungen. Dem Griechen gilt die vom Menschen gestaltete Natur höher als die ungestaltete, und Platon bildet die Natur nicht physisch um, aber er will ihr höhere Schönheit verleihen auf Grund geistiger Ideen. Erst in der Neuzeit, wo der Urzustand so weit zurückliegt, daß wir ihn nicht mehr als schreckhaft empfinden, wo die Natur durch die fortwährenden Eingriffe des Menschen oft verunstaltet wird, macht sich stärker die Sehnsucht nach der reinen, unkultivierten Natur im Naturgefühl bemerkbar. Wenn Platon hier noch als Vertreter und Vollender überkommener Anschauungen erscheint, so finden wir im Schluß des Timäus doch auch eine andere Seite seines Naturgefühles ausgedrückt. Es wird da noch kurz von der Entstehung der Tiergattungen gesprochen, dann aber wendet sich der Blick noch einmal auf das Weltall, und prächtig endet das Ganze in dem Satz: *θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν καὶ ξυμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν.* Hier spricht deutlich ein Gefühl für die Erhabenheit der Natur, für die Unendlichkeit der Welt. Man fühlt sich an die Worte Kants erinnert: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetze in mir.“ In einem der platonischen Epigramme, das neuerdings wieder mehrfach für echt gehalten wird, ist das Gefühl für die Größe und Schönheit des Himmels noch eigenartiger, subjektiv-lyrisch gewendet ausgedrückt:

Ἀστέρας εἰσαθρεῖς, ἀστὴρ ἐμός· εἴθε γενοίμην
οὐρανός, ὡς πολλοῖς ὄμμασιν εἰς σὲ βλέπω.

Eine ähnliche Äußerung des aufs Grandiose gerichteten Naturgefühls wird man in der antiken Literatur kaum finden. Platon hat wie Goethe durch seine wissenschaftlichen Studien das Gefühl nicht getötet, sondern mit neuem, feinem Geist belebt. Daß die Gestirne mehrfach als göttlich gepriesen werden, habe ich schon erwähnt: wenn auch dabei mythologische Vorstellungen maßgebend sind, so spricht doch auch das Naturgefühl mit. Die Sonne wird verherrlicht als das schönste Objekt, als Abbild der Idee des Guten (Staat VI 508 A ff.). Es ist bezeichnend für Platon, daß die Beschäftigung mit Naturwissenschaft und speziell Astronomie sein religiöses Empfinden nur noch steigert, daß er sich in den Gesetzen XII 967 C ff. ausdrücklich gegen die Ansicht verwahrt, die Naturwissenschaft führe zum Atheismus, ja er stellt die Einsicht in das Wesen und Werden der beseelten Welt als eine Grundbedingung des religiös-sittlichen Denkens und Handelns auf.

Wenn wir bisher schon überall reflektive und phantasiemäßige Momente in die Naturbetrachtung hineingetragen fanden, so ist das noch mehr der Fall bei den großen eschatologischen Mythen, die ja ein eigentümliches Gemisch von philosophischen, mythischen, religiösen, poetischen und rhetorischen Elementen darstellen. Dabei sind oft auch Naturschilderungen eingewoben, aber es sind Schilderungen einer imaginären, mythisch-phantastisch ausgestatteten Natur. Wie die philosophische Spekulation Platons von der Erscheinungswelt hinführt zu der höheren Welt der Jdeen, so konstruiert er sich über der unvollkommenen äußeren Natur eine schönere, ideale Natur. Wohl noch am meisten an Volksvorstellungen anklingend ist der Jenseitsmythus des Gorgias (523 ff.), wo sich keine Beziehung auf die Natur findet. Im Phädrus wird der *ὑπερουράνιος τόπος* (247 C) zwar nicht näher ausgemalt, aber mit mancherlei poetischen Bildern werden die Schicksale der Seele dargestellt; eine eigentliche Naturschilderung gibt der Mythus nicht, sie wäre bei seinem besonderen Zweck auch nicht angebracht. Einen großen eigenartigen Mythus enthält der Phädon (108 C ff.). Viele wunderbare Gegenden hat die Erde, aber unsere Sinne vermögen nicht die ganze Schönheit wahrzunehmen. Wir wohnen in den Höhlungen der Erde und sehen alles nur getrübt (109 C f., ein prächtiges Gleichnis). Die Erde selbst aber liegt rein in dem reinen, bestirnten Himmel; was wir gewöhnlich Himmel nennen, ist nur Luft. Wenn aber jemand an die Grenze der Luft käme oder hinauffliegen könnte, dann würde er, wenn seine

Natur stark genug wäre, die Anschauung zu ertragen, erkennen, daß da der wahre Himmel, das wahre Licht und die wahre Erde sei. Hier bei uns erscheinen alle Dinge verdorben, zerfressen, hier ist nichts Vollkommenes, dort erst werden die Schönheiten offenbar. Dort besteht die ganze Erde aus reinen und glänzenden Farben, wie wir sie hier noch nicht gesehen haben (110 C). Die Schilderung ist so farbenprächtig, daß man gern an die malerische Begabung Platons glaubt. Bäume, Blumen und Früchte wachsen auf dieser Erde, die Gebirge und Steine haben wunderbare Farben, wie sie hier höchstens die Edelsteine zeigen. Auch die Tiere und Menschen sind weit vollkommener. Dort wohnen die Götter wahrhaft in den Heiligtümern, dort sieht man Sonne, Mond und Sterne, wie sie wirklich sind, dort herrscht Glückseligkeit. Die Natur ist idealisiert und ästhetisiert. Ein Kontrastbild zu dieser Schilderung bietet die Beschreibung der Unterwelt. Auch hier wird die ganze Gegend mit großer Anschaulichkeit gekennzeichnet, meisterhaft ist die furchtbare Wildheit gemalt. Man kann nach der Beschreibung ein vollständiges geographisches Bild der Unterwelt entwerfen. Der ganze Mythus im Phädon ist eine glänzende Phantasiekonstruktion eines Naturforschers, Philosophen und Künstlers. — Lange nicht so weit und reizvoll ausgeführt ist der Mythus im Staat (X 614 C ff.). Die Seele gelangt *εἰς τόπον τινὰ δαιμόνιον* (offenbar ein Gegenbild des *τόπος ὑπερουράνιος* der Ideen), wo zwei große Schlünde sind; später wird der Ort als Wiese bestimmt, ebenso wie in dem Mythus des Gorgias (Gorg. 524 A), aber näher wird die Szenerie nicht geschildert. Ausführlich werden die Büßungen und Strafen der Seelen beschrieben, dann wird erzählt, wie sie weiter wandern müssen dahin, *ὅθεν καθορᾶν ἄνωθεν διὰ παντὸς τοῦ οὐρανοῦ καὶ γῆς τεταμένον φῶς εὐθύ, οἷον κίονα, μάλιστα τῇ ἴριδι προσφερῆ, λαμπρότερον δὲ καὶ καθαρώτερον* (616 B). Das Licht ist das Band des Himmels, welches den ganzen Umfang zusammenhält, an den Enden ist die Spindel der Ananke befestigt, die den Umschwung der Sphären bewirkt. Diese Spindel wird im Detail beschrieben, besonders prächtig sind die *σφόνδυλοι* mit ihrer Farbenwirkung (616 E). Auf den Kreisen sitzen acht Sirenen, deren Zusammentönen eine Harmonie ergibt. Dazu singen dann die Moiren, die in gleichem Abstand auf Thronen sitzen, weißgekleidet, mit Binden auf dem Haupt. Es wird nun ausgeführt, wie die Seelen selbst sich ihr Los erwählen, wie sie in verschiedene Körper und Zustände eingehen,

wie aus Menschen Tiere oder aus Tieren Menschen werden können durch die Seelenwanderung. Dann aber erzählt jener wieder zum Leben erwachte Tote, der gleichsam die ganze Schilderung aus Autopsie gibt (621 A ff.), er sei den Thron der Ananke hindurchgegangen und mit anderen zur Ebene der Lethe gekommen, wo furchtbare Hitze herrsche, wo alle Bäume und Gewächse der Erde fehlten, am Abend sei er zum Fluß Ameles mit dem seltsamen Wasser gelangt und habe sich niedergelegt, um Mitternacht aber sei unter Donner und Erdbeben der eine hierhin, der andere dorthin auf die Oberwelt geschleudert worden, und zwar *ἄττοντες ὥσπερ ἀστέρες*. Eine so eingehende poesievolle Naturschilderung wie im Phädon ist hier nicht vorhanden, aber die Eigenart der Szenerie ist doch genügend charakterisiert, in das Phantastische sind immer konstruktiv-wissenschaftliche und ästhetische Momente eingemischt.

Außer jenen großen Mythen finden sich bei Platon noch mehrfache Beziehungen zur Mythologie und Sage, kleinere mythische Szenen und Geschichtchen, bei denen manchmal auch die Natur eine Rolle spielt. So wird im Staat II 359 D ff. die Geschichte vom Ring des Gyges erzählt und dabei die Naturszenerie gemalt, wenn es heißt, es sei ein mächtiger Regenguß und Erdbeben gekommen und ein Spalt entstanden an dem Ort, wo er weilte. Staat X 611 D wird der Meergott Glaukos geschildert, sein Körper ist durch die Wellen verunstaltet, von Muscheln, Seegras und Steinen überzogen. Dann wird auch einigemal auf die sagenhafte Urzeit Bezug genommen. So heißt es Protag. 320 C, es war einmal eine Zeit, wo es Götter gab, aber noch keine sterblichen Wesen, aus Erde und Feuer werden sie gebildet, die Geschichte ihrer Schöpfung wird ganz mythisch behandelt. Politikos 271 ff. wird das Leben unter der Regierung des Kronos geschildert. Friedliche, patriarchalische Zustände herrschten damals, weder Staat noch Familie gab es, aus Erde lebten alle wieder auf ohne Erinnerung an die Vergangenheit; reichliche Früchte hatten sie, die das Land von selbst hervorbrachte, nackt schliefen sie meist im Freien, denn ungünstige Witterung brauchten sie nicht zu fürchten, und weiche Lager gewährte ihnen das Gras, das massenhaft aus der Erde wuchs. Auch in den Gesetzen III 677 A ff. wird von diesem Urmenschentum gesprochen, besonders davon, wie es nach der Sintflut auf der Erde aussah. Nur Hirten hatten sich vor der Vernichtung auf die Berge gerettet, die Städte in der Ebene gingen zugrunde, und mit ihnen

waren alle Errungenschaften der Kultur und Technik verloren. Wenige Menschen nur blieben übrig auf der ganzen Erde, einsam waren sie, und nur mit Furcht schritten sie von ihren Höhen hinab in die Ebenen (678 C). Sie nährten sich von Milch und Fleisch und führten ein schlichtes, einförmiges Leben.

Bei all diesen selbständigen Naturschilderungen nun, seien sie mythisch gefärbt oder nicht, tritt zweifellos das starke Naturgefühl Platons zutage, aber es zeigt sich nicht so sehr in der reinen Anschauung der Natur als in ihrer praktischen Verwertung und in naturphilosophischer und phantasiemäßiger Konstruktion. Die Natur ist wesentlich auf den Menschen bezogen, wohl wird sie in ihrer Eigenart oft wissenschaftlich erforscht, und das subjektive Gefühl wendet sich ihr zu, aber es findet sich noch keine modern-sentimentale Hinneigung zu ihr, keine Stimmungsmalerei, wie sie erst durch die größere Distanz des Kulturmenschen von der Natur möglich wird, der in die ihm fremden Objekte sein Sehnen und Wünschen hineinprojiziert und ihnen ein Eigenleben erteilt: Man darf bei dem Philosophen nicht lyrische Ergüsse erwarten, aber die Griechen standen auch noch nicht in jenem lyrischen Gefühlsverhältnis zur Natur wie wir.

Den größten Anteil an den Naturschilderungen verschiedener Art haben Timäus, Phädrus, Kritias, Symposion, Staat, Gesetze, Phädon. Wir finden hier die Dialoge wieder, die auch bei den Gleichnissen und Metaphern usw. hervortraten. — Ganz interessant ist es zu sehen, welche Naturobjekte und Naturvorgänge überhaupt bei Platon hauptsächlich genannt werden. Hier stehen voran die Bezeichnungen, die sich auf die mannigfachen Gestalten und Veränderungen des Wassers beziehen, so *ὕδωρ, θάλαττα, κῦμα, ποταμός, πέλαγος, κρήνη, πηγή, λίμνη, γαλήνη, χειμάρρη, ῥοῦς.* Es folgen die Bezeichnungen aus der Pflanzenwelt, besonders häufig *δένδρα,* dann *σπέρμα, ξύλον, καρποί,* nur wenig *ἄνθη, ῥίζαι,* bestimmte Namen werden nur vereinzelt genannt, wie *δρῦς, πεύκη, κυπαρίττος, πυροί, κριθαί, ἄμπελος, κισσός, ἰός, ψῆτται, ὄα.* Auch Himmel und Gestirne werden ziemlich häufig erwähnt, am meisten *ἥλιος* und *οὐρανός,* dann *ἄστρα,* weniger *σελήνη,* vereinzelt Himmelserscheinungen wie *νέφος, κεραυνός, ἀστραπή, βροντή.* Von den Ausdrücken, die sich auf die Erde beziehen, ist am meisten gebraucht *γῆ,* dann *πέτραι, σεισμός, ὄρος, ἄντρον.* Auch auf meteorologische Vorgänge, Modifikationen der Jahreszeiten usw. wird mehrfach ein-

gegangen: am häufigsten wohl werden genannt *πνῖγος, χειμών*, dann *ἡμέρα, νύξ, μεσημβρία, ἑσπέρα, χιών, ὄμβρος, χάλαζα, πάχνη*. In bezug auf die Luft wird hauptsächlich von *πνεῦμα* geredet, dann von *ἄνεμος, ἀήρ, αὔρα, ὁμίχλη*. Steine *λίθοι* werden häufig genannt, weniger bestimmte Mineralien. Auf das Feuer wird nur spärlich verwiesen. Größere, geschlossene Naturformationen wie Landschaften werden ziemlich selten erwähnt, am meisten noch ist die Rede von einem *τόπος*, dann von *κῆπος, πεδίον, νᾶμα, νάπαι*, vereinzelt *ἄλσος, θάμνος, ὑψηλά, λειμών*. Bestimmte Namen werden wenig verwendet, Ägypten mit dem Nil wird einigemal genannt, sonst nur nebenbei Sizilien, Ilissos, Knosos, Ilion, Euripos, abgesehen vom Kritias, der bei der Schilderung von Urattika mehrere geographische Namen bietet. — Auch aus diesen Zusammenstellungen ersieht man wohl, daß mit individueller Stimmung getränkte Naturbilder bei Platon kaum vorkommen. Das Naturgeschehen als solches interessiert den Philosophen, er sucht sein Wesen zu erforschen und nachzufühlen und die Natur geistigen Ideen zu unterwerfen.

Zum Schluß will ich noch kurz auf einige Äußerungen Platons hinweisen, die theoretisch das Verhältnis des Ich zur Natur in ästhetisch-gefühlsmäßiger Hinsicht behandeln. Mehrfach werden äußere Objekte des Schönen angeführt. Im Hippias mai. wird 288 D eine *χύτρα* als schön beschrieben, 292 D werden Stein, Holz, Mensch und Gott nebeneinander dargestellt, dann 295 C heißt der menschliche Körper schön, ebenso werden Tiere erwähnt, in eigentümlicher Auswahl (Pferd, Hahn, Wachtel). Phädon 78 D sind Menschen, Pferde und Gewande Träger des Schönen; Phäd. 100 C wird gefragt: *δι' ὅ τι καλόν ἐστιν ὁτιοῦν, ἢ χρῶμα εὐανθὲς ἔχον ἢ σχῆμα ἢ ἄλλο ὁτιοῦν τῶν τοιούτων*. Gorg. 474 D führt Sokrates als Beispiele des Schönen an: *σώματα καὶ χρώματα καὶ σχήματα καὶ φωνὰς καὶ ἐπιτηδεύματα*. Das Schöne in Bewegung scheint Platon höher gestellt zu haben als das unbewegte (Tim. 19 B). Es gibt eine Stufenfolge in der Reihe des Schönen, die körperliche Schönheit steht niedriger als die geistige. Der Affe ist häßlich dem Menschen gegenüber, die schönste Vase häßlich mit einer Jungfrau verglichen, und alle menschliche Schönheit wird übertroffen von der göttlichen (Hipp. mai. 289 A, B). Staat III 401 A wird verschiedenen Künsten und Handwerken, dann aber auch der Natur der Körper und anderen Gewächsen das Prädikat der *εὐσχημοσύνη ἢ ἀσχημοσύνη* beigelegt,

es wird eine Verwandtschaft zwischen Naturzuständen und Zuständen der Seele erkannt und der Natur neben dem ästhetischen auch ein ethischer Wert zugesprochen. Staat V 480 A heißt es, wir könnten Stimmen, schöne Farben und derartiges lieben, *αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν οὐδ' ἀνέχεσθαι ὥς τι ὄν.* Die Stelle erinnert an Phädon 109 E, wo gesagt wird, wir würden den wahren Himmel und die wahre Erde erkennen, wenn unsere Natur die Anschauung ertragen könnte. Das Schöne in der Erscheinungswelt, wie wir es an den einzelnen Objekten als Form oder Farbe usw. finden, hat nur einen relativen Wert, die absolute Schönheit, die Idee der Schönheit ist gänzlich verschieden davon (Sympos. 211 A ff.). Wenn nun aber der Philosoph über die unvollkommene Erscheinungswelt hinaus eine vollkommenere, harmonische, ideale Welt, die wahre Welt konstruiert, so kann doch der Mensch in seiner Bedingtheit durch die sinnliche Erfahrung diese niemals wahrnehmen. Die ästhetische Vorstellung also führt über die gegebene Wirklichkeit hinaus, daneben aber steht die Forderung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, die die Natur nach ihren Grundlagen und Gesetzen untersucht. Die Natur soll nicht anthropomorphisiert, sondern nach ihrer Eigenart und in ihrer Ganzheit betrachtet werden, wie das besonders deutlich Phädon 70 D formuliert ist. Dort ist allerdings noch nicht von der späteren Naturphilosophie Platons die Rede, bei der Mathematik und Astronomie eine Hauptrolle spielen und die Vermenschlichung der Natur durchaus nicht so sehr vermieden ist.

Das Naturgefühl tritt uns bei Platon also in mannigfacher Form entgegen, was bedingt ist durch die mannigfachen Tendenzen seines Geistes. Kaum jedoch äußert es sich in subjektiv-lyrischer Weise, sondern es ist verbunden mit Reflexionen und Phantasievorstellungen, aber gerade hier können wir wohl einen Blick tun in die Seele Platons, in der künstlerische und wissenschaftliche Ideen sich verflechten zu einem Gebilde voll Erhabenheit und Schönheit. Sein Naturgefühl ist noch antik-klassisch, einzelne Spuren aber weisen schon auf das mehr romantische Gefühl des Hellenismus, von moderner Sentimentalität jedoch findet sich noch nichts. Platon wußte Kunst und Philosophie zur Harmonie zu bringen, allerdings nur, indem er die Kunst in seinem System zu sekundärer Bedeutung herabdrückte.

VII.

Über Anaximanders Hauptphilosophem.

Von

Prof. Dr. Wilhelm M. Frankl-Mährisch-Trübau.

Anaximander sagt: „ἐξ ὧν μὲν ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι εἰς ταὐτὰ καὶ ἀπόλυσις" („Woraus alles Seiende entsteht, in ebendasselbe löst es sich auf"). Und diesen terminus a quo und ad quem nennt er ἄπειρον. Es dürfte nun freilich schwer auszumachen sein, wie gerade Anaximander zur Behauptung eines solchen Kreislaufes gekommen sei und was er sich gerade unter seinem ἄπειρον gedacht habe. Sei es z. B., daß ihm keines der landläufigen vier Elemente als ἀρχή genügte und daß er in der Natur (angenäherte) „Kreisläufe" beobachtet zu haben glaubte, die er dann von einem größten und letzten Kreislaufe umschlossen vermutete. Strenge Kreise lassen sich causaliter nur inkonsequenterweise von einem Kreislaufe umschlossen denken. (Frankl, Die zyklischen Kausalreihen in Ostwalds Ann. d. N., Bd. VI, S. 378.) Immerhin aber dürfte eine mögliche[1]) Ableitung dieses Satzes für seinen Gehalt selbst charakteristisch sein. Im folgenden sei eine solche gegeben:

1. Alles Seiende (oder doch alles Erfahrbare) ist geworden.
2. Alles Gewordene ist aus dem geworden, was es nicht ist.[2])
3. Alles Gewordene ist ein Bestimmtes (πεπερασμένον) (Aristotelischer Ausdruck).
4. Alles Bestimmte ist aus Nichtbestimmtem (ἄπειρον) geworden.
5. Alles Gewordene vergeht einmal.

---

[1]) Keineswegs ist gemeint, daß diese Ableitung Anaximander zu klarem Bewußtsein gekommen sei. Vielmehr dürfte überhaupt eine einzige Auffassungsweise sich hinsichtlich der direkten und indirekten Fragmente nicht konsequent durchführen lassen.

[2]) Ich halte es für unnötig, den Satz: „Alles Gewordene ist aus Etwas geworden" voranzustellen, da Satz 2 auch das Werden aus Nichts in sich begreift.

6. Alles Vergehende vergeht in das, was es nicht ist.[3])

7. Alles Bestimmte vergeht in Nichtbestimmtes.

8. Verschiedenheit setzt Bestimmtheit voraus.

9. Nichtbestimmte sind voneinander nicht verschieden.

10. Das Nichtbestimmte, woraus alles entsteht, ist von dem Nichtbestimmten, in das alles vergeht, nicht verschieden.[4])

Es ist leicht einzusehen, daß Satz 4 und 7 eine Verwechslung einer Allheit sensu diviso mit einer solchen sensu indiviso in sich schließt, wobei dann die letztere ohne Berechtigung in den Geltungsbereich der Sätze 1 bzw. 5 einbezogen werden.

An den eingangs angeführten Satz schließt Anaximander die Worte, die von einem gewissen ethischen Pathos getragen sind: *διδόναι γὰρ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τοῦ χρόνου τάξιν* („und das zu dem Zwecke, damit sie einander Strafe und Buße zahlen für die Ungerechtigkeit zur entsprechenden Zeit“). Dies ist eine Ausprägeform desselben Grundgedankens, der von Schopenhauer[5]) als „ewige Gerechtigkeit“ konzipiert wurde — nur daß, da bei letzterem das Alpha und Omega des Weltdaseins nicht außerhalb desselben liegt, diese Gerechtigkeit eben als eine ewige, d. h. außerzeitliche erscheint, während bei Anaximander dessen *ἄπειρον* außer der Gesamtheit des „Bestimmten“ liegt, diese Gerechtigkeit eine zeitinsichschließende, vergeltende ist. — Damit soll übrigens nicht gesagt sein, daß der Monismusgedanke in abstracto Vergeltung ausschließe, sondern nur, daß er eine zeitinsichschließende Auswirkung von „Gerechtigkeit“ nicht a priori in sich schließt.

---

[3]) Siehe Anm. 1.

[4]) In Erwägung der Tatsache, daß ein gewordener Gegenstand prinzipiell nicht hinsichtlich aller seiner Eigenschaften geworden zu sein braucht, möchte es nötig erscheinen, die Sätze: „Das Gewordene ist hinsichtlich seiner Bestimmtheit schlechthin geworden und das Vergehende vergeht hinsichtlich seiner Bestimmtheit sclhechthin“, die beide unberechtigt sind, einzuschieben; doch der in Satz 4 und 7 vollzogene Übergang von der Allheit sensu diviso zur Allheit sensu indiviso überhebt uns dieser AAufgabe.

[5]) Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung I, 428, 452; Nachlaß IV 409 f.

VIII.

Zur Lehre von Urteil und Verneinung bei Aristoteles.

Von

Dr. phil. Willi Lewinsohn.

Was ist für die Klärung des Begriffs der Verneinung, der bis in unsere Zeit hinein eine so bedeutende und vielumstrittene Rolle in der Theorie des Urteils spielt, bereits im ersten Aufriß der logischen Wissenschaften geschehen?

Verneinung steht von Anfang an in einem besonders verwickelten Verhältnis zum Begriff des Gegensatzes. Eine kurze Übersicht der Entwickelung dieses Begriffsverhältnisses bei den Vorsokratikern, bei Plato, endlich bei dem Schöpfer des Organon selbst, soll daher die Beantwortung unserer Hauptfrage vorbereiten.

Gegensatz und Verneinung sind ungetrennt und eines für die Eleaten. Daß ein Gegensatzglied die Verneinung, Aufhebung des anderen schlechthin sei, ist eine Grundüberzeugung des Parmenides und eine Grundvoraussetzung des Zeno[1]).

Umgekehrt, weil jedes Hinausgehen über „das Eine" notwendig zu einer Vielheit führt, d. h. zum „Gegenteil" des Einen, so wird es zur unausgesprochenen, aber dialektisch maßgebenden Norm bei ihnen, alles Nicht-A als „Gegenteil von A" auszulegen. —

Gegensatz und Verneinung fallen völlig auseinander bei Herakleitos. Die Gegensätze sind in Wahrheit Eins. Wenn also von zwei konträren Gegenteilen m und n (z. B. warm und kalt) dem

---

[1]) Über die Rolle, die diese Voraussetzungen in Zenos Beweisen gegen Vielheit und Bewegung, wie auch in anderen eleatischen Argumentationen spielt, vgl. d. Verf. Dissert. über „Gegensatz und Verneinung" (Berlin 1910), S. 14 ff.

A eines, m, zukommt, braucht nicht n von ihm verneint zu werden.

Die seltsame Folge ist, daß Gorgias, der in seiner Logik dem Zeno folgt, zur Verneinung aller Urteile gelangt; Protagoras, der von Herakleitos abhängt, zur Bejahung aller Urteile.

Platons Grundlehre geht von einer eleatisch gerichteten Behandlung von Gegensatz und Verneinung aus. Daß das, was z. B. weiß ist, nicht und niemals schwarz sein könne, gilt ihm so absolut, wie die Ausschließung von Einheit und Vielheit für Zeno unbedingt galt; darum ist durch ihr Schwanken zwischen Gegensätzen die sichtbare Welt, gegenüber der Ideenwelt, gezeichnet. Wie der der Unwahrheit überführt wäre, der mit Protagoras denselben Sachverhalt bejahen und verneinen wollte, so sind die Sinnen-Dinge ihrer Unwirklichkeit überführt, weil in ihnen alles mit seinem eigenen Gegenteile behaftet auftritt: kein Gerechtes, das nicht auch ungerecht wäre, usw. (vgl. Rep. 479 a usw.)

Bei den von den sophistischen Schulen in den Dingen überall aufgewiesenen Widersprüchen beruhigt sich nun Platon im Hinblick auf die reinen Urbilder, die selber von ihren Gegensätzen völlig unbefleckt bleiben, und an denen jene Dinge bloß „teilhaben".

Dabei ergeben sich Schwierigkeiten, die Platon zu einer Modifikation des eleatischen, ja auch des eigenen ursprünglichen Standpunktes hindrängen.

Einerseits kann vom Zeitlich-Räumlichen nicht soweit abstrahiert werden, daß die Ausschließung des (für unsere Begriffe) Kontradiktorischen nicht auch für die Sinnendinge gefordert werden müßte: auf diese bezieht sich bereits der Satz, daß „dasselbe nicht zugleich und in derselben Hinsicht dem Nämlichen (resp. vom Nämlichen) Entgegengesetztes tun (resp. leiden)" könne. (Rep. IV, 436 b.)

Anderseits kann in der Sphäre der Ideen selber eine absolute gegenseitige Abstoßung und Ausschließung aller ἐναντία nicht gedacht werden, ohne daß wir der Parmenideischen Konsequenz des starren All-Eins anheimfallen. Solange die εἴδη der Einheit und Vielheit, der Identität und Verschiedenheit als sich gegenseitig vollkommen ausschließend verstanden werden, läßt sich die Einheit zweier Begriffe, mithin die Möglichkeit des Urteils, die Möglich-

keit einer Gemeinschaft unter den Ideen überhaupt nicht begreifen. Damit es eine Wissenschaft von diesen gebe, müssen mithin gewisse Gegensätze vereinbar sein für die Vernunft, nicht bloß für die Sinne: so Einheit und Vielheit, Identität und Verschiedenheit; Grenze und Unbegrenztes[2]). —

Die Urteilseinheit schwebt Platon als Forderung vor; völlig realisierbar ist sie innerhalb seines Systems nicht.

„A ist B" bedeutet: (α) die Idee A hat teil an der Idee B, aber auch: (β) A und B haben teil am Sein, an der Idee des Seins[3]).

„A ist nicht B": A und B haben teil am Nichtsein[4]). Dieses Nichtsein definiert Platon als gleichbedeutend mit „Verschiedensein". A kann nun aber ersichtlich von B verschieden sein, während gleichwohl beide, einzeln sowie zusammen, teil haben am Sein; dann gilt A ist B und A ist nicht B: Bejahung und Verneinung des Nämlichen sind, der logischen Form nach, für ihn ebensowenig unvereinbar, wie sie es, der realen Geltung nach, für Protagoras waren.

Der Begriff des Kontradiktorischen ist so bei Platon noch nicht entwickelt. Sein ἐναντίον bleibt immer noch der populäre Sammelname der „Gegenteile" wie: groß und klein, gerecht und ungerecht, bewegtsein und ruhen. Als ihre logische Charakteristik ist im wesentlichen die der gegenseitigen Ausschließung schlechthin festgehalten. Fast nur gelegentlich, weil nur für die Sinnenwelt belangvoll, findet sich jene präzise Bestimmung über Ausschließung der ἐναντία, sofern sie an demselben Gegenstand in identischer Zeit und Hinsicht auftretend gedacht werden. Aber auch

[2]) Das gilt genau genommen für alle Gegensätze, die eben (nach dem „Sophistes") mit dialektischer Rücksicht auf die Mannigfaltigkeit der Begriffsbeziehungen aufzufassen sind: Die Ideen der Ruhe und der Bewegung haben gemeinsam an der des „Seins", und insofern aneinander teil. — Vgl. die Diss. S. 34 ff.

[3]) Jedes einzeln (existenziales Sein); und auch beide zusammen (als Urteilsmaterie; — modales Sein; entspricht der Deutung α). Plato weiß darin keinen Unterschied.

[4]) Wiederum jedes auch für sich. — Mit der Hypostasierung der Funktionsbegriffe zu Ideen der Identität und Verschiedenheit, an denen die Urteilsglieder „Teil haben", ist die Erfassung der logischen Kopula ausgeschlossen.

hier bezieht sich der Gedanke der Repugnanz auf die Prädikatsbegriffe, die als solche auf Grund begrifflicher, inhaltlicher Bestimmtheiten einander ausschließen. Über diese hinaus zum formalen Gegenüberliegen zweier Urteile in Bejahung und Verneinung, mithin zu einem logisch völlig faßbaren Begriff der contradictio, gibt es für Platons Begriffsphilosophie keinen Weg. —

Aristoteles unterscheidet unter den Bedeutungen des „Gegenüberliegens", außer πρός τι und στέρησις: die ἐναντιότης und die ἀντίφασις.

Hier erhält Platons ἐναντίον seine bestimmte Aufklärung: ἐναντία sind von den unmittelbar (entweder als γένη oder als εἴδη) vergleichbaren, „unterschiedenen" Begriffen diejenigen, deren Abstand der größte, d. h. deren Unterschied vollendet ist[5]). Damit ist die ἐναντιότης, als „konträrer" Gegensatz, klar abgegrenzt gegen die ἀντίφασις, den „kontradiktorischen" Gegensatz zwischen zwei Sachverhalten oder Urteilen, laut denen das Nämliche vom Nämlichen gilt oder nicht gilt, bejaht oder verneint wird. Der Begriff der Antiphasis ist vollkommen entfaltet in zwei Axiomen: dem Satz des Widerspruchs (Met. *Γ* 3, 1005 b 19), und dem auf Platos Standpunkt noch überhaupt nicht begründbaren Satz vom ausgeschlossenen Mittleren (*Γ* 7, 1011 b 23 ff.).

Von den beiden logisch verschiedenen Momenten, die in der populären Rede vom „Gegenteil" und auch noch in Platons ἐναντίον ungesondert auftraten, der Unvereinbarkeit und der Unterschiedsgröße, ist jetzt jene als das Wesen der ἀντίφασις, diese als das der ἐναντιότης im eigentlichen Sinne (Kontrarietät) herausgestellt. —

Wo in der klaren Abgrenzung zwischen Begriff und Urteil bei dem großen Schüler Platons eine Lücke geblieben ist, da erhebt sich der Begriff der Privation. Unter seinen verschiedenen Schwankungen ist wichtig, daß von Privation geredet wird einmal: wo einem Dinge etwas fehlt, das ihm von Natur zukäme, — oder aber, wo ihm schlechthin etwas abzusprechen ist; ferner: wo einem Dinge etwas völlig abzusprechen, — oder aber ihm bloß in geringerem Maße,

[5]) Vgl. bes. Met. ι 4, 1055 a 3 ff.; dazu ι 3 1054 b 25 f., wo das „Unterschiedene" (διάφορον) als Basis des engeren Begriffs des Gegensätzlichen erläutert ist. — Vgl. a. die Dissert. S. 62—65.

als ihm zukäme, zuzusprechen ist. Mit dieser letzten Bestimmung ist bereits klar, wie die *στέρησις* von der *ἐναντιότης* wohl zu sondern ist: in jeder Stufenreihe können nur die Extreme in konträrem, dagegen sowohl diese als auch a l l e M i t t e l s t u f e n in steretischem Verhältnis zueinander stehen. Der ersteren Alternative gemäß aber erscheint, sobald die Privation an das bestimmte Ding nicht mehr durch dessen Naturveranlagung (das *ὅ πέφυκεν ἔχειν*) gebunden ist, Haben und Nichthaben oder Entblößtsein lediglich als das auf ein bestimmtes Substrat (*ὑποκείμενον*) gleichsam projizierte Sein und Nichtsein der Aussage, als real gefaßte Bejahung und Verneinung. — In concreto bezeichnet hingegen die als Realattribut auftretende Schein-Negation stets eine dem fraglichen Substrat, gleich den Gliedern einer *ἐναντιότης*, p o s i t i v a n h a f t e n d e Inhärenz[6]). Demgemäß finden sich nun erstlich Verneinung und Gegensatz vielfach einander näher gerückt, als es den Grundbegriffen beider entspräche: durch bloße steretische Verneinung des einen *ἐναντίον* erscheint das andere erzeugt[7]), gleichwie sprachlich, durch bloße Zufügung der Privations-Silbe, der nämliche Wortstamm dem Ausdruck des entgegengesetzten Tatbestandes dienstbar wird; zweitens der Privationsbegriff rückwirkend als Stütze einer Urteilsauffassung, die der Negation ein reales und positives Fundament unterzubauen strebt.

Das Urteil (*ἀπόφανσις*) ist nach Aristoteles diejenige Rede (*λόγος*), der ein Wahr- oder Falschsein zukommt (de int. 17 a 2). Dieser Rede als einem Zusammenschluß zweier Lautgebilde, entspricht in der Seele ein Gedanke, der seinerseits dadurch, daß er notwendig „wahr oder falsch" ist[8]), von dem durch das einzelne Wort repräsentierten Gedanken unterschieden wird (a 10). Im Realen aber entspricht ihr ein *πρᾶγμα* im eigentlichen Sinne, d. h. etwas Faktisches, das der Alternative des „*εἰ ἔστιν ἢ μή*" (3, 16 b 21) unterliegt[9]).

---

[6]) z. B. „Unfreundlichkeit" eines Menschen bald Feindlichkeit, bald irgendeine Stufe der Annäherung an diese.

[7]) Met. Θ 2; vgl. Dissert. S. 75 f.

[8]) de int. 1. 16a 9—11.

[9]) Dagegen wird irgendein Gegenstand, ein *πρᾶγμα* im weiteren Sinne, (vgl. a. Maier, „Syllogistik des Aristoteles", Bd. I, S. 115, 3) — ohne Setzung oder Verwerfung seiner Existenz — auch dem isolierten Wort und seinem

Im Urteil kann, da dieses Faktische im ersten Falle (des εἶναι) ein Zusammensein, im zweiten Falle (des μὴ εἶναι) ein Getrenntsein bedeutet (Met. Θ 10. 1051 b 11 f.), nun entweder auf ein objektives συγκεῖσθαι eine subjektive σύνθεσις, und auf ein objektives διῃρῆσθαι eine subjektive διαίρεσις bezogen werden. Fälle wahrer Bejahung und Verneinung. — Oder es kann auch das umgekehrte Beziehen eintreten. Fälle falscher Bejahung und falscher Verneinung (ibd. b 2—5). —

Die Alternative von Falsch und Wahr[10]) hat stets eine συμπλοκή zur Voraussetzung (so bereits Cat. 4, 2 a 6—10). Wahrheit aber reicht über das Gebiet der dianoetischen Verbindungen und Trennungen, mithin überhaupt das des Urteilens, hinaus. — Wie, mit gewissen Einschränkungen, die spezifischen Sinneswahrnehmungen (De an. III, 3, 427 b 12; vgl. 428 a 11; 430 b 29), so ist auch das intuitive Denken des unteilbaren Wesensbegriffes, und der einfachen Substanzen — einfach wahr. Es hat sein, — dem ψεῦδος der dianoetischen Sphäre etwa entsprechendes, — Gegenteil nicht in einem Falschdenken, sondern höchstens in einer Nichtbetätigung des Denkens[11]).

νόημα zuzuschreiben sein: „σημαίνει τι!" (16 b, 19 u. 28). — Das ῥῆμα „Sein", für sich genommen, ist auch hierin allen anderen isolierten Worten gleich. Auch jenes „bedeutet etwas" (dazu Maier S. 114 f). Weil aber die Versuchung nahe liegt, bei ihm, dessen Inhalt auf die Tatsächlichkeit selber geht, darum die für jede Setzung einer Tatsächlichkeit erforderliche Form, nämlich die urteilsmäßige Synthese, für irrelevant zu halten, — deshalb nur hebt Arist. hier (16b 22 ff.) den Unterschied zwischen logischem Wort- und Satzinhalt besonders scharf hervor: αὐτὸ μὲν γὰρ (d. h. isoliert gesprochen) οὐδέν ἐστι (es bedeutet kein πρᾶγμα im engeren Sinne). — Sobald man diese Worte strenger versteht, widersprechen sie der Vorsilbe „προς" in dem folgenden: προσσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα, — und aller sonstigen Behandlung des Seins. Das hat Steinthal (Geschichte d. Sprachw. bei Gr. u. R., 2. Aufl., I, S. 241 f.) mit Recht betont. Doch möchte ich ihm eben nicht zugeben, daß „οὐδὲ ... σημεῖον τοῦ πράγματος" vom „Sein" in anderer Bedeutung gelte, als von irgendeinem sonstigen isolierten Worte. Ich verstehe die Stelle nicht gleich ihm dahin: „das εἶναι sei kein Stoffwort".

[10]) Zu beachten ist sogleich die Betonung des ψεῦδος; so De an. III, 6, 430 b 2; vgl. 430a 27.

[11]) Met. Θ 10, 1051 b 32; b 25. — Vgl. E 4, 1027 b 27. Dazu Maier, I, S. 7, S. 19 f. — Prantl, S. 114 f.

Das reine, begriffliche Erfassen des *τί ἐστιν* erscheint also zwar gleichfalls logisch bewertbar: — doch nur in affirmativer Richtung: als „Wahrheit“. — Und daß der Wahrheitsbegriff sich hierher erstreckt, hat nun eine über das Terminologische weit hinausreichende Bedeutung. —

Der Wesensbegriff enthält nämlich, wie nach der metaphysischen Seite den Seins-Grund, so nach der logischen Seite das „Ausgesagtwerden“ von dem, was unter ihn fällt, eigentlich unmittelbar in sich. Dies ergibt im Anfang eine logische Unsicherheit im Verhältnis von Begriff und Urteil. Die Schwierigkeiten zentrieren um den Begriff der *κατηγορία*. Nach Steinthals[12]) überzeugender Darlegung bezeichnet diese „allerdings Prädizierung, Aussagen eines Etwas von Etwas; d. h. aber bei Aristoteles ursprünglich: Aussagen eines Wortes als eines bestimmten Begriffes, ohne Beziehung auf seine Stellung im Urteil, aber mit Beziehung auf die im Worte gedachte Sache, von der es prädiziert wird; also das Wort als Prädikat des Dinges ist *κατηγορία*.“

Die — in diesem Sinne prädizierbaren — isolierten Worte (und Begriffe und Sachen), *τὰ ἄνευ συμπλοκῆς λεγ.* (Cat. 1 a, 17 f.) sind es, für die in der bekannten Einteilung (Cat. Cap. 2) das *καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεσθαι* und *καθ' ὑποκειμένου οὐδενὸς λέγεσθαι* zum fundamentalen Einteilungsgrunde wird.

Die Kategorienschrift kennt nun aber ersichtlich nur e i n e logisch vollgültige Art des U r t e i l e n s (*κατηγορεῖν*): das Aussagen der zweiten Substanzen (inkl. Artdifferenzen) von den ersten. Denn nur dabei wird der Begriff, mit dem Worte zugleich prädiziert.[13])

---

[12]) l. c. S. 208. Zum ganzen Abschnitt vgl. S. 206—35. — Zum Kategorienbegriff ferner T r e n d e l e n b u r g , p. 3 ff. B o n i t z , Ind. Arist. p. 377. W a i t z , Org. I. 266 ff. M a i e r II, 2, S. 290 ff. — Zur Frage der Echtheit der Kat.-Schrift ibid. S. 291, 1.

[13]) Kat. 5, 2 a 19 ff. — Ibid. a 22 f.: 1. *κατηγορεῖταί γε τοὔνομα· τὸν γὰρ ἄνθρωπον τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορήσεις. καὶ* 2. *ὁ λόγος δὲ ὁ τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορήσεται. ὁ γὰρ τὶς ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπός ἐστι.* D. h. ein S und P treten 1. in eine s p r a c h l i c h e Verbindung; man wird den Satz a u s s p r e c h e n: Sokrates ist Mensch; — hier aber außerdem noch: 2 in ein b e g r i f f l i c h e s Verhältnis. „Mensch ist der Wesensbegriff, worin „Sokrates“ logisch enthalten ist. — Eben dies macht „Mensch“

Hier spielt mithin jene Bedeutung von *κατηγορία*, wonach diese eine „Aussage eines begrifflichen Inhalts im Worte“ ist (so Maier II, 2, 304, 1), eine wichtige Rolle für die Auffassung des Wesens der Urteilsfunktion: noch ist nicht die Alternative von Verbindung und Trennung ihr als wesentlich zuerkannt; statt dessen dieses, daß das Prädikat den kategoriellen Inhalt, das *τί ἐστιν* des Subjektes auf Grund eines begrifflichen Umfangsverhältnisses darstellt[14]).

Dies stimmt mit der maßgebenden Behandlung des Urteils durch Aristoteles (Hermen., Analyt.) ersichtlich nicht überein, und so sind wir wohl einstweilen berechtigt zu der durch die herrschende Datie-

---

zu einer *κατηγορία* des Dinges (Sokrates) im oben bezeichneten Sinne. Wird dagegen ein P (z. B. „weiß“) mit einem S (z. B. Sokrates) verbunden, bloß als ein an jenem („*ἐν ὑποκειμένῳ*“) Vorkommendes, so kann das nicht als eine Aussage des Begriffes, sondern bloß des Wortes gelten (2 a 27—34), ist also eine logisch auf dieser Stufe der Theorie noch überhaupt nicht zu rechtfertigende Prädikation (vgl. ibid. IIIa 15—28). Dazu vgl. Steinthal, 217 ff.

[14]) Diese Form der Prädikation, das *συνωνύμως λέγεσθαι* (3 b 7—9, vgl. 3 a 33 ff.), wird den zweiten Substanzen und den Artdifferenzen zugeschrieben; — wozu also nur *οὐσίαι* wiederum das Subjekt bilden. Die Kateg. selber vernachlässigen das, was „*καθ' ὑποκειμένου τε λέγεται καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστι*“ (2, 1 a 29). — In der „Topik“ aber wird jene Urteilsform sämtlichen höchsten Gattungen — für Subjekte der jeweilig nämlichen Gattung — zugesprochen. Ist das (als Subjekt) Daliegende selber eine Qualität, so kann nur eine Qualität, z. B. „weiß“ (als allgemeiner Begriff) hierfür das *τί ἐστι* prädizieren. Ebenso für eine Quantität usw. (Top. I, 9 103 b 27—37). — Liegen S und P nicht in der nämlichen kategorischen Gattung (*ὅταν περὶ ἑτέρου* ... b 37—39), so wird bloß akzidentell prädiziert (*ὡς συμβεβηκός*; s. IV, 1 120 b 21 ff.). —

Halten wir fest, daß „*ἐν τῷ τί ἐστι λέγειν*“ eine Urteilsfunktion bedeutet (freilich nicht mehr die Urteilsfunktion schlechthin, wie in Kat.), so scheint mir deren Behandlung in I, 9 durchaus nicht widerspruchsvoll (wie nach Steinthal, S. 222). Bei Gattungsgleichheit des S und P kann das P das Wesen seines S ausdrücken und zugleich etwa eine Qualität; *τί ἐστι λέγει καὶ ποιὸν σημαίνει* (103 b 32; vgl. b 30; b 34). Bei Gattungsverschiedenheit aber kann es, mit veränderter Urteilsfunktion, offenbar nicht mehr das Wesen des S ausdrücken; sondern bloß noch etwa eine Qualität, während S etwa eine Substanz bezeichnet: *οὐ τί ἐστι σημαίνει, ἀλλὰ ποσὸν ἢ ποιόν* usw. (b 37 f.). — Hiervon läßt das andere „*τί ἐστιν*“, das in 103 b 22 als Inhalts-Bestimmtheit und Kategoriengattung auftritt, sich immer noch deutlich scheiden (vgl. auch Waitz II S. 447. — Anders freilich Maier l. c. S. 321.

rung der genannten Schriften nahegelegten Annahme, es handle sich dabei um eine frühere Stufe der Theorie.

Es erhellt nun, daß für diese ältere Anschauung vom logischen Wesen des *κατηγορεῖν* nur allenfalls negative Inhalte des Denkens sich ergeben mochten — soweit nämlich Privationen, als die eine Richtung der Inhaltsbestimmtheit selbst, und daher als *κατηγορίαι* auftreten[15]) — aber noch keine logisch begründete negative Urteilsform: Der Forderung, daß nicht bloß das Wort, sondern (*ἐν τῷ τί ἐστι*) zugleich auch der Begriff prädiziert werden solle, können nur Aussagen genügen, deren Prädikat das Subjekt wirklich impliziert. Diese frühe Fassung des *κατηγορεῖν* geht mithin parallel mit der auch später beibehaltenen Lehre vom intuitiven Denken (*νοῦς*): sofern dieses überhaupt nur da statthat, wo der Gegenstand wirklich erfaßt wird (o. S. 202)[16]).

Diese Stufe der Urteilstheorie zeigt uns aber die Brücke zwischen Plato und dem Standpunkte der Hermenie. Wenn für Platos Bewußtsein ein Widerspruch (in Gestalt seiner *ἐναντιότης*) nur zwischen gewissen Begriffen — und ihnen korrespondierenden Dingen — obwaltet, weil diese, aus nicht aufgeklärtem Grunde, *ἄλληλα οὐ δέχονται*, — so besteht für den reifen Aristoteles hingegen reine contradictio in letzter Linie zwischen Urteilen, resp. den ihnen entsprechenden realen Sachverhalten, die einander als Verbundensein eines AB, und Getrenntsein eines A B, gegenüberliegen. Auch hier behält

---

[15]) Hierzu Phys. III, 1 201 a 3—8. Es spielt hier wiederum jene scheinbare Einheit von Sterese und realem Gegensatz herein (o. S. 201). Vgl. auch Prantl, Geschichte der Logik I, S. 193 f.

[16]) Daher findet die logische Alternative von Bejahung und Verneinung in dem echten Teile der Kateg.-Schrift gar keinen Raum. Dies ist sehr bedeutsam vor allem im Kap. 4, wo vom Urteil ausdrücklich die Rede ist: *τῇ δὲ πρὸς ἄλληλα τούτων συμπλοκῇ κατάφασις γίνεται* usw. (2a 6 ff.). — Hier ist das dreimalige *ἢ ἀπόφασις* mit unzweifelhaftem Recht von Waitz (s. I 281) als späte Interpolation gestrichen worden.

Von hier aus aber begreifen wir auch spätere Äußerungen über die Verneinung, wie die bekannte Stelle Anal. post 25, 86 b 33 ff. — Und wenn in de Int. Kap. 14 die Verneinung: *οὐ κακόν ἐστι* als bloß akzidentelle, dagegen das entsprechende positive Prädikat als wesentliche Aussage über das „Gute“ erscheint (23 b 15 ff.), wofür die Herm. selbst keinerlei Begründung enthält, so sind wir damit auf Kat. und Top. zurückverwiesen.

nun die Verneinung noch einen stark positiven Charakter insofern, als der negative Satz gleich dem affirmativen, lediglich ein objektiv Vorliegendes (den Sachverhalt der Trennung) zu formulieren hat. Allein gerade vermöge des Gedankens von Verknüpfung und Trennung ist die Urteilstheorie jetzt soweit entwickelt, daß die Urteilsform sich loslöst von den bloßen Verhältnissen — und implicite-Aussagen — der Begriffe als solcher; daß der „ἀπόφανσις" psychologisch das Gebiet der διάνοια, logisch das des „Wahr-oder-Falschen" zugewiesen, damit zugleich aber die formale Koordination von Bejahung und Verneinung geschaffen werden kann. Konnte bei Plato auch eine sprachliche Verneinung, wie jeder λόγος, nur als eine Verbindung begriffen werden, nämlich als Gemeinschaft der Urteilsglieder mit dem Nichtsein oder Verschiedensein, so ist nunmehr hingegen die Negation (als Abbild des Getrennt-Seienden) in der Urteilsfunktion selber von der Affirmation geschieden, und neben diese gerückt. Gleichwohl erkennen wir die Nachwirkung der platonischen Begriffslogik nach zwei Seiten hin deutlich: Einmal war in der frühen Kat.-Schrift von jener sicheren Erfassung der Bejahung und Verneinung noch keine Rede, vielmehr fanden wir dort ganz ähnlich wie bei Plato nur: 1. isolierte Begriffe (resp. Worte — Sachen).

2. Bloße Kombinationen von solchen (καταφάσεις, mittels συμπλοκή) [17]).

Andererseits aber tendiert hierin der aristotelische Objektivismus dauernd zurück, sofern in seinen realen Diäresen die Teile schließlich früher sein müssen als das Ganze; διάμετρος für sich und σύμμετρος für sich, resp. in irgendwelchen Kombinationen mit anderem, irgendwie da sein müssen, unabhängig von ihrer realen, dem wahren negativen Urteile vorbildlichen Diärese [18]).

---

[17]) Auch die Feststellung, daß Wahr oder Falsch lediglich diese κατὰ συμπλοκὴν λεγόμενα sein können, und diese es sein müssen (2 a 7—10), geht über Plato (s. Soph. p. 262 f.) hier nicht hinaus.

[18]) Und hierbei macht das „σημαίνει τι", welches die Hermen. (s. o. S. 11, Anm. 3) den einzelnen Worten resp. Satzteilen zuspricht, zuletzt doch nur eine gewisse Verlegenheit deutlich darüber, welcher Realitätswert denn eigentlich dem, was diese objektiven Verbindungen und Trennungen eingeht, zukommen mag.

Im bejahenden Satze ist das εἶναι[19]), im verneinenden das μὴ εἶναι, die πρόσθεσις διορίζουσα τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος[20]). Subjekts- und Prädikatswort (wo nämlich außer dem ἔστι noch ein weiteres Prädikat vorhanden ist) bezeichnen die ὑποκείμενα πράγματα, d. h. den mittels eben jener προσθέσεισ nach der einen oder anderen Seite zu beurteilenden Inhalt.

Die Grundlage für das Verhältnis von Bejahung und Verneinung ist nun in der Weise gegeben: κατάφασις und ἀπόφασις „τοῦ αὐτοῦ κατὰ τοῦ αὐτοῦ" (also bei identischem Prädikat und Subjekt; de int. 6, 17a 35; vgl. 7, 17b 38), liegen einander als Antiphasis, nach dem Axiom also als das nicht zugleich Wahrsein-Könnende gegenüber. Und nur da werden wir von Verneinung eines Urteils eigentlich reden können, wo dies Verhältnis zur Bejahung vorliegt, daß, wenn diese wahr, notwendig jene falsch ist und umgekehrt. — Ist es daher stets statthaft, das ἔστι eines bejahenden Satzes *A* ἐστὶ *B* im Sinne des Wahrseins (ὡς ἀληθὲς ὄν; Met. *E* 4; vgl. *Δ* 7; *Θ* 10) und als die besagte πρόσθεσις aufzufassen, so ergibt es sich als gleichgültig und für Aristoteles unproblematisch, ob ich im gegenüberliegenden Satze *A* οὐκ ἔστι *B* das οὐκ ἔστι als ὡς ψεῦδος μὴ ὄν behandele: es ist f a l s c h , daß *A B* sei, oder ob ich mich unmittelbar auf den Gegenstand beziehe, und ein reales Getrenntsein von *A* und *B* (mithin eine Verneinung als wahr) konstatiere.

Außer der so festgelegten Satzverneinung bietet aber die Sprache noch andere Verwendungen des Negationszeichens dar.

Die einfache (ἁπλῆ) ἀπόφανσις besteht aus einem ὄνομα und einem ῥῆμα, welche nach der logischen Seite hin Subjekts- und Prädikatswert repräsentieren[21]). Beide sind entweder zu einer Bejahung (ἀπόφανσίς τινος κατά τινος), oder zu einer urteilsmäßigen Verneinung (ἀπ. τινὸς ἀπό τινος) vereinigt. Unabhängig jedoch von dieser kann die sprachliche Verneinung zunächst das ὄνομα betreffen.

Ein solches negatives, „unbestimmtes" ὄνομα kann nun außer der Subjektsstelle, wo es natürlich keine Negation des Satzes sein

---

[19]) Dieses ist aber auch in jedem anderen ῥῆμα logisch enthalten und sprachlich an jedem darstellbar (De Int. 12, 21 b 6—10; vgl. 10, 20 a 3 ff. u. ö.).

[20]) l. c. 12, 21 b 26—32. Dazu 21 b 20—22. Vgl. Maier I S. 111, 3, S. 113. — Waitz, Organon I, 357.

[21]) S. darüber de Int. Cap. 2—3. Ferner 10, 19 b 10 f.

kann (s. de int. 10. 19 b 11—19), auch an der Stelle auftreten, die wir grammatisch als die des Prädikatsnomens bezeichnen [22]).

Bei dieser Verwendung fragt sich, ob als widerspruchsweise Verneinung des Urteils „*A* ist *B*“ das „*A* ist Nicht-*B*“ gelten dürfe. Mit anderen Worten: ob dieses mit dem Satze „*A* ist-nicht *B*“ logisch gleichbedeutend sei. Als „*ἀντιθέσεις*“ zu dem affirmativen Satze erkennt Aristoteles zwar Beides an (19 b 20); allein als Widerspruch im technischen Sinne durchaus nur das zweite. Die Verneinung des Satzes „*A* ist weiß“ lautet nicht: „*A* ist nicht-weiß“, sondern lediglich „*A* ist-nicht weiß“ (An pr. I, 46, p. 51 b 7 ff; vgl. b 25 f.).

Den (51 b 10—25) hierfür gegebenen Beweis tadelt Waitz (I, 477) nicht ohne Grund; doch mit nicht ganz zutreffender Begründung. Die Sätze „*A* ist *B*“ und „*A* ist nicht-*B*“, heißt es, verhalten sich gerade so wie „*A* kann *B*“ zu „*A* kann nicht-*B*“. Wenn aber „*A* kann *B*“ wahr ist, so ist, aus dem Wesen dieses „kann“ heraus [23]), zugleich auch „*A* kann nicht-*B*“ wahr. Dagegen ist nach dem Axiom unmöglich, daß mit dem „*A* kann *B*“ zugleich das „*A* kann-nicht *B*“ wahr sei. Ein Vermögen des *A* in Richtung *B* kann unmöglich zugleich stattfinden und nicht stattfinden. — Folglich können die beiden *ἀντιθέσεις* nicht gleich-bedeutend sein. — Es wird jedoch im nämlichen Kapitel die Figur entworfen:

A. τὸ εἶναι ἀγαθόν	*B. τὸ μὴ εἶναι ἀγαθόν.*
Δ. τὸ μὴ εἶναι μὴ ἀγαθόν	*Γ. τὸ εἶναι μὴ ἀγαθόν.*

---

[22]) Soweit reicht die Kraft der zugleich sprachlichen und logischen Kategorien *ὄνομα* und *ῥῆμα*, sowie die Tiefe dieser ganzen Analyse freilich nicht, um diese zwei Stellungen des *ὄνομα* streng auseinander zu halten. — Hier sind sehr lehrreich Übergänge wie in 12, 21 b 1—3; b 7 ff, wo zum verneinten Prädikatsnomen das negative Subjektsnomen in enge Parallele gebracht ist. Gemäß der in b 9 f. gegebenen Anregung müßte der Satz b 7—8 korrekt so lauten: *οἷον τοῦ „ἄνθρωπος βαδίζει“ οὐ τὸ ἔστιν οὐ βαδίζων ἄνθρωπος ἀπόφασις ἔσται ἀλλὰ τὸ οὐ βαδίζει* (= *οὐκ ἔστι βαδίζων*) *ἄνθρωπος* (dazu s. u. Anm. 27); ähnlich 10, 20 a 8 ff. — Das ganze Verfahren entspricht hierin völlig jenem Formalismus, mit dem in 21 b 10 ff. der den abhängigen Objektssatz vertretende Infinitiv des „*δυνατὸν εἶναι*“ (möglich, zu sein) mit dem nur den Hauptsatz vervollständigenden Infinitiv des *λευκὸν εἶναι* zusammengeworfen wird.

[23]) Vgl. Met. Θ 8. 1050 b 8: *πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν*; — u. ö.

Jedwedem Substrat wird nun (51 b 39) entweder A zukommen oder *B*, und keinem beides. Desgleichen entweder *Γ* oder *Δ*. Jedem aber, dem *Γ* zukommt, muß auch *B* zukommen, während hier nicht das Umgekehrte gilt (b 41—52 a 5).

Wir sehen: das *εἶναι μὴ ἀγαθόν* enthält stets zugleich ein *μὴ εἶναι ἀγαθόν*[24]). Es kann folglich mit dem *εἶναι ἀγαθόν* niemals zugleich wahr sein. — Die ganze logische Form, wonach das „*A* kann *B*" mit dem „*A* kann nicht-*B*" zugleich wahr, ja dieses durch jenes gefordert ist, bleibt mithin dem *δύνασθαι*[25]) eigentümlich. Das „*A* ist weiß" verhält sich ersichtlich zu dem „*A* ist nicht-weiß" in völlig anderer Weise; und jene Voraussetzung des *ὁμοίως ἔχειν* (51 b 10 f.) erweist sich als ungültig. Damit fällt der Beweis. Das Bewiesene aber bleibt davon unberührt bestehen.

2. Negation beim *ῥῆμα*. — Das *ῥῆμα ἀόριστον* und die Urteilsverneinung.

Die sprachliche Verneinung heftet sich nun ferner an das *ῥῆμα*. Betrachten wir das Urteil zunächst von seinen sprachlich ausgezeichneten Bestandteilen aus — dies aber ist die Methode, womit die Hermen. einsetzt — so erhalten wir demgemäß einen Typus der zeitangebenden Worte, der sich zu den übrigen *ῥήμασι* völlig analog verhält, jedoch der Bestimmtheit seines Bedeutens durch die beigefügte Negationspartikel entkleidet ist. Darnach bezeichnet Aristoteles diese Form, dem *ὄνομα ἀόριστον* entsprechend, als *ῥῆμα ἀόριστον*[26]). Später hingegen, wo das fertige Urteil auf die Beziehung von Bejahung und Verneinung hin untersucht wird, denkt er nirgends daran, die Form „*οὐ βαδίζει*" als einheitlichen Prädikatsbegriff anzusprechen, der etwa, gleich dem *οὐκ ἀγαθόν*, einer affirmativen Verknüpfung

[24]) enthält es als ein logisches Moment; so jedoch, daß das *μὴ εἶναι ἀγαθόν* den weiteren Geltungsumfang hat. Vgl. auch Prantl, S. 149 f. — Weiteres zum Verhältnis beider Formen s. u. S. 65 f.

[25]) und, auf Grund des oben erwähnten Verhältnisses zwischen *λόγος* und *στέρησις*, auch dem *ἐπίστασθαι*.

[26]) 3, 16 b 11 f. — Eine Form, die ein germanischer Sprachanalytiker niemals notiert hätte. Hier lag sie dadurch nahe, daß die Negationspartikel im Griechischen, wie auch in den romanischen Sprachen, sich sehr viel enger an das Verbum anlehnt als bei uns.

mit dem Satzsubjekt fähig wäre[27]). Im Gegenteil vernachlässigt er sie ersichtlich bereits in Kap. 10. Ohne *ῥῆμα* gibt es keine Bejahung und keine Verneinung (19b 10 ff.; vgl. dagegen 16b 12.) Hier ist also der bei der sprachlich-synthetischen Betrachtung der S a t z - t e i l e vorgebrachte Unterschied zwischen *ῥῆμα* und „*ῥῆμα ἀόρ.*“ nunmehr für die logisch-analytische Betrachtung des S a t z e s selbst einfach aufgegeben[28]). In der „*πρώτη ἀπόφασις*“ „*οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος*“ steht „*ἔστιν*“ als *ῥῆμα*, „*ἄνθ.*“ als *ὄνομα*; sonach könnte, scheint es, für die verneinende Beurteilung dieses Inhalts (der *ἀποκείμενα πράγματα*) das Wörtchen „*οὐ*“ als Zeichen der Urteilsnegation genügen; und man fragt sich, warum nicht dieses von vornherein selbständig mit aufgeführt wurde, anstatt der ganzen merkwürdigen Sprachform des *ῥῆμα ἀόρ.* Allein die Verbindung „*οὐκ ἔστιν*“ erscheint doch auch wieder nach der logischen Seite als eine außerordentlich enge, wenn wir uns daran erinnern, daß eben das *μὴ εἶναι* selber als der für das negative Urteil charakteristische b e u r t e i l e n d e Z u s a t z anzusehen ist. — Die Rede vom *ῥῆμα ἀόριστον* stützte sich also doch auch auf einen inneren Zusammenhang zwischen der Negation und irgendeiner Funktion des *ῥῆμα*, das wir daraufhin näher betrachten müssen.

Das *ῥῆμα* wird (Kap. 3), abgesehen von seiner Abgrenzung gegen den *λόγος*, nach zwei Seiten hin definiert. Erstens, im Anschluß an sprachlich Gegebenes: als ein Wort, in dessen Bildung ein Zeitverhältnis berücksichtigt wird (*τὸ προσσημαῖνον χρόνον*); und zweitens logisch: als ein Satzteil, der etwas von anderem Ausgesagtes bedeutet (*ἀεὶ τῶν καθ' ἑτέρου λεγομένων σημεῖον*). Das „Sein“ aber — und sofern dieses in jedem enthalten, wiederum

---

[27]) Solche Verknüpfung wäre freilich denkbar. Da das *βαδίζει* so viel wie *ἐστι βαδίζων* bedeutet (12, 21 b 9), so ist das *οὐ βαδίζει* theoretisch doppelt auflösbar: entweder in der Richtung der Satzverneinung = *οὐκ ἔστι βαδίζων* oder im Sinne des „unbestimmten“ Prädikatsnomens = *ἔστιν οὐ βαδίζων*. Den letzteren Fall läßt Arist. unberücksichtigt, so daß die Auflösung jener Wortform in die Satzverneinung unvermeidlich ist.

[28]) Schon Alexander hat sich in diesem Sinne geäußert (so nach Ammonius; — Ar. Op. ed. Acad. B. IV, p. 120 a 36 ff.). Innerhalb des Urteils könne nicht von einem *ῥῆμα ἀόριστον* die Rede sein; . . . *ἀλλὰ μᾶλλον ῥῆμα καθ' αὑτὸ μὲν ὡρισμένον, τοῦ δὲ ὑποκειμένου ἀποφατικῶς κατηγορούμενον.* — Vgl. a. Boethius II, p. 373, ibid. cit.

das *ῥῆμα* schlechthin — bedeutet außerdem eine Synthese, welche beide verbundene Teile voraussetzt, um gedacht zu werden[29]).

Daß mithin Aristoteles „die Copula noch nicht bestimmt vom Prädikat unterscheidet“, muß Zeller[30]) insofern eingeräumt werden, als jener für unsere Begriffe „Copula“ und „Prädikat“ wirklich bloß die eine Kategorie „*ῥῆμα*“ zur Verfügung hat. Darin aber, daß er „die richtige Beziehung der Negation“ [31]) im wesentlichen dennoch gefunden hat, zeigt sich gerade inmitten relativer Dürftigkeit des Begriffsmaterials die Zielsicherheit seiner logischen Abstraktion.

Schon sprachlich stellt das Zeitwort, wie Aristoteles richtig fühlt, vermöge seiner Flexionsformen die unmittelbare Einheitsbeziehung innerhalb des Satzes her[32]). — Deswegen ist es nicht bedeutungslos, daß sich das Negationszeichen gerade dann, wann es der Aufhebung jener Satzeinheit gilt, für das Sprachgefühl des Griechen aufs engste an das Zeitwort anschmiegt.

Logisch stellt das *ῥῆμα* ein von anderem Ausgesagtes dar, — und „außerdem eine Verknüpfung“. Offenbar wußte Aristoteles, als er jene Worte in 16b 24 schrieb, ziemlich genau, welche beiden Glieder in dieser Verknüpfung verknüpft würden. Er schickt voraus, daß die *ῥήματα*, wenn von ihrer Stellung im Urteil abgesehen wird, ebenfalls *ὀνόματα* sind, und „etwas bedeuten“ (16b 19 f.). Darnach ergibt sich deutlich, wie hier für alle spätere Urteilsanalyse vorgearbeitet ist: Das *ῥῆμα*, sofern es ein Urteil herstellen hilft, bedeutet eine Synthese (Copula), und zwar zwischen einem *ὑποκείμενον* (Subjekt) und einem *καθ' ὑποκειμένον* oder *ἐν ὑποκειμένῳ* (16b 11) (Prädikat). Letzteres aber ist, ganz oder teilweise, im Sprachausdruck des *ῥῆμα* mitenthalten, sofern dieses, unter Absehung von jener Urteilsfunktion, ursprünglich gleichfalls ein *ὄνομα* ist und „etwas bedeutet“.

---

[29]) de int. 3, 16 b 24 f.: *προσσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι.*

[30]) l. c. S. 221. — Gegen Zellers, hiermit zusammenhängende Interpretation von de Int. 10, 19 b 19 ff. vgl. Maier, S. 119, 1.

[31]) Entgegen Zellers Bemerkung, ebenda. — Vgl. Maier, S. 131, 4.

[32]) Und „nur dadurch“, nicht durch eine besondere Richtung seines Inhaltes (Bewegung, Tätigkeit u. dgl.) „zeichnet sich das *ῥῆμα* vor dem *ὄνομα* aus“ (Steinthal S. 244).

Das kopulative Moment des *ῥῆμα* ist es nun, welches die eigentliche (widerspruchsweise) Satzverneinung sprachlich attrahiert, und welches logisch von ihr betroffen wird. — Aristoteles ist nicht dazu gelangt, jenes kopulative Moment rein herauszustellen; und demgemäß überhaupt nicht zu einem bestimmten Unterschiede zwischen der Bedeutung des „*ἔστι*“ im zweigliedrigen und im dreigliedrigen Satze[33]. — Daß aber das „Sein“ irgendwo l e d i g l i c h Verknüpfung bedeuten könne, kommt ihm gar nicht in den Sinn[34]. Dazu ist gleichsam die Nähe des Objektes viel zu groß. Es ist ein Hineinragen der Dinge selbst (sit venia verbo) in die Aussage, das aus dem Wahrsein der Synthese *A B* in unmerklichem Übergange das reale Sein des Sachverhalts *A B* werden läßt.

Die Verbindung, welche das *ῥῆμα* mitbedeutet, bildet ein reales *συγκεῖσθαι* nach. Die Trennung, welche sich ergibt, wenn das *οὐ* zum *ῥῆμα* tritt, muß ebenso einem realen *διῃρῆσθαι* entsprechen. — Allein das reale Getrenntsein ist für die Hermen. nicht mehr das Getrenntsein zweier realer Dinge. Denn nicht dem, was das *ὄνομα A* und das *ῥῆμα B* als solches „bedeutet“, kommt Wahrheit und Wirklichkeit resp. Falschheit und Unwirklichkeit zu, sondern erst dem, was *A B* im Satze zusammen bedeuten (de Int. Kap. 1 u. 3). — Das Getrenntsein kann darum das objektive Korrelat wahrer (negativer) Sätze bilden, ohne die mindeste Garantie dafür, daß deren Substrat

---

[33]) Es handelt sich in Kap. 10, 19 b 15 ff.) um das Interesse an der rein formalen Möglichkeit, daß ein einfaches Urteil entweder aus zwei Teilen (und zwei Worten: *ἔστιν ἄνθρωπος*); oder aus drei Teilen (und drei Worten: *ἔστι δίκαιος ἄνθρωπος*) zustande komme, — wobei alsdann das *ἔστι* die Ergänzung des Nominalprädikats bildet (*τρίτον προσκατηγορεῖται*; b 19). In diesem zweiten Falle ergibt sich, sofern das prädikative Nomen auch in „unbestimmter“ Form auftreten kann, die bekannte Doppelreihe der „Antithesen“. — Im Falle der Prädikation der übrigen *ῥήματα* aber kennt Arist., wie wir sahen (s. o. Anm. 27), wieder nur eine Stellung der Verneinung (*οὐ βαδίζει* n i c h t i. S. v. *ἔστιν οὐ βαδίζων*); vgl. 10, 20 a 3—7. — Auch dies könnte uns darin bestärken, daß es in dem zweigliedrigen Satze (19 b 15) „gleichgültig ist, welches Verbum zur Darstellung des Schemas verwendet werde“, (anders freilich Maier, S. 118 f.) und jedenfalls „nicht an den sog. Existenzialsatz zu denken sei“. So, völlig zutreffend, Prantl S. 147.

[34]) Anders Waitz, S. 326, der mit Biese (Phil. d. Arist. I, 95, 3) aus 16 b 24 f. (vgl. dazu o. Anm. 9) herausliest, das *εἶναι* habe nicht die Bedeutung eines *ῥῆμα*, weil .... es sich auf die Verbindung des Subjekts und Prädikats zu einem Ganzen bezieht“.

irgendwelche Gegenstände in der Welt bilden, denen mehr Sein zukäme, — als eben auch dem schlechthin Nichtexistierenden zukommt, wenn wir davon sagen: *ἔστι δοξαστόν*. — Die Aufhebung der Satz-Synthese *AB* durch Satzverneinung bedeutet unmittelbar die Unwirklichkeit des fraglichen Sachverhalts, — wie die Bejahung dessen Wirklichkeit —; sie sagt aber noch nichts über das M a ß dieser Unwirklichkeit; sie kann auf ein faktisches Anders-Verbundensein der Urteilselemente zurückgehen, aber ebensowohl auch auf gänzliche Nichtexistenz des zum Subjekt und Träger der betr. begrifflichen oder akzidentellen Bestimmung gesetzten Dinges. Dann aber haben wir Urteile, von dadurch nicht beeinträchtigter Geltung, deren Substrate überhaupt nicht schlechthin, sondern bloß hypothetisch poniert werden; und diese Merkwürdigkeit finden wir gleich bei der Einführung des sog. *ῥῆμα ἀόριστον* besonders hervorgehoben: daß dieses jedwedem Substrat zukommen könne, gleichviel ob es existiere oder nicht. (3, 16b 12 ff.)

Damit erst wird das Wesentliche des Unterschiedes zwischen dem formal bejahenden Satze: „*A* ist Nicht-*B*“, und dem formal verneinenden: „*A* ist-nicht *B*“ erschöpft. Dieser gilt auch da, wo gar kein *A*, welches *B* sein könnte, existiert; jener dagegen schließt die Wirklichkiet seines Substrates (*ὑποκείμενον* im Doppelsinne: Substanz-Subjekt) unbedingt ein, und vermag eben deshalb nicht, eine reine, dem Satze des ausgeschlossenen Dritten gemäße Antiphasis zu „*A* ist *B*“ darzustellen:

τῷ μὲν γὰρ ὑπόκειταί τι, τῷ ὄντι μὴ ἴσῳ (unserem: „*A* ist Nicht-*B*), *καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ ἄνισον*[35]), d. h. jenem Satz liegt ein Existierendes (*A*) zu Grunde, welches die wirkliche Bestimmung aufweist, z. B. der Gleichheit beraubt zu sein.

τῷ δ' οὐδέν (nämlich dem *μὴ εἶναι ἴσον*, unserem „*A* ist-nicht *B*“). D. h. bei reiner Satzvernenung b r a u c h t, unbeschadet der Wahrheit des Satzes, eine solches *A* keineswegs zu existieren[36]).

[35]) An pr. I, 46, 51 b 26 f. Die Stelle geht weiter: *τῷ δ' οὐδέν. διόπερ ἴσον μὲν ἢ ἄνισον οὐ πᾶν, ἴσον δ' ἢ οὐκ ἴσον πᾶν.* — Das *ἔστιν οὐκ ἀγαθόν* kann nicht als Verneinung des *ἔστιν ἀγαθόν* gelten; daher ist es unvermeidlich, *ὡς κατάφασις ἄν πως εἴη* (51 b 31—34; vgl. 52 a 25 f.)

[36]) Unbeschadet auch der Geltung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten; existiert *A* nicht, so ist die Bejahung „*A* ist gut“ stets falsch, die Verneinung „*A* ist-nicht gut“ aber stets wahr (vgl. a. Kat. 10, 13 b 27—33).

Wir hoben bereits hervor, daß das Wahrsein, welches im *ἔστι* jederzeit latent ist, und das Wirklichsein, welches ein Satzsubstrat als existent bezeichnet, für Aristoteles ineinander übergehen. Wird nun aber die Synthesis zwischen *A* und *B*, und das Wahrsein dieser Synthesis, beides ins Gegenteil verkehrt, sobald die Negation zum *ῥῆμα*, logisch ausgedrückt: zur Copula und damit zum Urteil tritt: — so verhält es sich weniger einfach mit dem Wirklichsein, der Existenz. Es bleibt nicht, wie im Grunde bei Plato, die Existenz des *A* ohne weiteres negierbar durch die Wahrheit von „*A* ist-nicht *B*“[37]). Nur können solche Sätze gelten auch von nicht existierendem *A*. — Anderseits wird in allen affirmativen (irgendwie ein „*ἔστιν*“ enthaltenden) Sätzen der platonische Fortgang vom qualitativen zum modalen Sein vollzogen[38]), und dies gibt dann Sätzen, in denen die Verneinung bloß zum Prädikatsnomen getreten ist, also das *ῥῆμα*, selber nicht von ihr angegriffen, Existenzialität zu enthalten fortfährt, — den besagten Unterschied gegen die Satzverneinung.

Ὁμοίως δ᾽ ἔχουσι καὶ αἱ στερήσεις πρὸς τὰς κατηγορίας ταύτῃ τῇ θέσει.

ἴσον ἐφ᾽ οὗ τὸ Α, οὐκ ἴσον ἐφ᾽ οὗ τὸ Β, ἄνισον ἐφ᾽ οὗ Γ, οὐκ ἄνισον ἐφ᾽ οὗ Δ[39]).

Wie die Sätze „*A* ist nicht-gleich“ und „*A* ist-nicht nicht-gleich“, so verhalten sich zur einfachen Bejahung und Verneinung auch die Steresen; z. B. *A* ist ungleich, und *A* ist-nicht ungleich. Wir erkennen jetzt den Grund: Dem „nicht-gleich“ als Prädikat eines Satzes, und dem „ungleich“ als begrifflich-privativem Attribut

---

[37]) *οὐ γὰρ ταὐτὸ μὴ εἶναί τι καὶ ἁπλῶς μὴ εἶναι* (Soph. el. 5, p. 167 a 4).

[38]) Daran kann nicht gezweifelt werden. Vgl. bes. An. pr. I, 46 a 29 f.: *εἰ γάρ ἐστι ξύλον οὐ λευκόν, ἔσται ξύλον.* — ibd. 52 a 28 f. . . . *καὶ ὅτι ἀληθὲς εἰπεῖν μὴ λευκόν. τοῦτο γάρ ἐστιν εἶναι μὴ λευκόν.* Auch wenn einmal ein Ansatz dazu gemacht wird, die Folgerung aus dem kopulativen Sein (*εἶναί τι*) auf die Existenz (*εἶναι ἁπλῶς*) abzuwehren, wie in de Int. 11, 21 a 25—28, so zeigt schon der Zusammenhang, daß hier kein klares Bewußtsein der Abwehr von Existenzialität als solcher aus dem *ἔστι τι,*“ besteht: nicht daß irgendwelches Existieren, sondern bloß daß das Schlechthin-Existieren — wozu das zur-Zeit-am-Leben-sein gehören würde — dem Homer abgesprochen werde, ist hier erfordert. Nichts anderes aber ergibt (Soph. el. 5, 166 b 37 ff.), die Gegenüberstellung von *εἶναί τι* als „*ἐν μέρει λεγόμενον*“, und *ἁπλῶς εἶναι* als „*ἁπλῶς εἰρημένον*“.

[39]) Vgl. die Tafel in unserem Text S. 208. — l. c. p. 52 a 15 ff.; — vgl. de Int. 10, 19 b 23 f. Hierzu Prantl, S. 150 Anm. 211.

ist gemeinsam die bestimmte reale Basis (das „ὑπόκειταί τι"), welche beide von reiner, formaler Negation trennt. Aristoteles glaubt, sich hiermit begnügen zu können, logisch aber ist damit freilich noch nicht das letzte Wort über diese Formen gesprochen. Denn auf einen einheitlichen Grund hat er die φύσεις ὑποκειμένας, die hier im Spiele sind, nicht zurückgeführt: Beim ὂν μὴ ἴσον handelt es sich um die Existenz eines Urteils subjektes *A*. Beim ἄνισον um die ontologische Bestimmtheit eines Begriffs, vermöge deren ihm das Attribut der Gleichheit entweder zukommen oder „fehlen" (nie aber ohne Beziehung zu ihm sein) kann. — Wir finden hier den Privationsbegriff wiederum vermittelnd zwischen Gegensatz und Verneinung, wiederum nicht eben in der Richtung logischer Klarheit: Denn gewiß geht auch jetzt wieder der Gedanke des Geeignetseins für eine Bestimmung, resp. für eine bestimmte dichotomische Sphäre von Bestimmungen (z. B. die Handlungen als wesentlich geeignet für die Prädikate sittlich oder nicht-sittlich) von dem ὑποκείμενον im zweiten, auf das ὑποκείμενον im ersten Sinne (auf das Subjekt des εἶναι μὴ ἴσον) über. Aber sofern ursprünglich die bloße Setzung der Existenz des *A* im formal-positiven Satze genügt, um das „*A* ist Nicht-*B*" vom „*A* ist-nicht *B*" zu trennen, ist Prantl schwerlich berechtigt, eine „die Gegensätze zugleich umfassende Potenz", so wie beim Können und Wissen, nun auch „beim Sein" des Urteils „*A* ist *B*" zugrunde zu legen[40]. —

Die Frage nach der logischen Koordination von Bejahung und Verneinung, welche in der neueren Logik stark diskutiert wird, ist auf dem aristotelischen Standpunkt noch nach keiner Seite eindeutig entschieden. Wie die Alternative von Wahrheit und Falschheit, von Verbunden- und Getrenntsein im Urteilsgebiete durchgeführt ist, — darnach scheint Aristoteles sich durchaus für die Gleichordnung zu entscheiden. Allein wir sahen einmal, daß über die Sphäre des dianoetischen Denkens sich noch die des reinen Denkens, des νοῦς im engeren Sinne, hinaushebt, welche diesen ganzen Dualismus nicht kennt. Und sodann, daß die erkenntnistheoretische Wertung des negativen Urteils als Konstatierung einer objektiven Diärese auch diesem eine positive Färbung gibt.

---

[40]) Prantl gewinnt dadurch den inneren Grund, warum Arist. „in die Lehre vom Urteil den Begriff des Möglichen beiziehen mußte" (S. 151 ff.; — vgl. aber die Restriktion jener Behauptung, die er selbst S. 159 f. vornimmt).

Die Suprematie der Bejahung war in jeder auf Konstruktion und Vergleichung von bloßen Begriffen abgestellten Logik unvermeidlich. Irrtum und Verneinung werden der platonischen Ideenlehre gegenüber zu einem Probleme, das sie in ihrem eigenen Rahmen nicht völlig lösen kann. Das Problem, durch Platos „Sophistes" eher entfaltet als gelöst, gipfelt in der Schwierigkeit vom „Sein des Nichtseienden".

Aristoteles hat die Akademie nicht mit einer fertigen Urteilslehre verlassen. Ursprünglich ist vielmehr auch bei ihm das Urteil noch nicht für sich klar herausgestellt. Sätze, die auf Wahrheit vollen Anspruch machen können, sind zunächst solche, deren Prädikat das *τί ἐστιν* des Subjekts enthält: Hier glaubten wir ihn noch auf einer Stufe der Überordnung der Affirmation zu beobachten. Die Alternative von wahr und falsch ist in der Kateg.-Schrift als bekannt verzeichnet, aber noch nicht tiefer begründet. — Dies ändert sich später, da die Syllogistik ihn zu einer formaleren Betrachtung des Urteils drängt.

Die Aporien vom „Sein des Nichtseins" werden gründlichst in Angriff genommen und finden ihre Lösung in der Unterscheidung verschiedener Bedeutungen des Seins und Nichtseins. Zunächst in der Kategorienlehre als Basis aller anderen Distinktionen — wobei „*κατηγορία*" (= seiender, realer Inhalt) ursprünglich „Nichtsein" ausschließt [41]) — später in den Parallelismus des affirmativen und negativen Aussagens einbezogen wird.

Dann in der Unterscheidung aktuellen und potenziellen, — ferner wesentlichen und akzidentellen Seins [42]). Mit letzterer Distinktion wird die Lösung der Urteilsaporien ganz ähnlich gefördert wie mit ersterer die der Rätsel des Werdens. — Wie ist es möglich, daß aus einem *A* dessen Gegenteil *B* „werde"? Entweder *B* war vorher schlechtweg nicht da; dann ist unerklärlich, wie es entstand. Oder es war da, dann waren beide Gegenteile zugleich da, was unmöglich scheint. Mit der Einführung des potenziellen Seines ergibt sich, daß *B* zwar

---

[41]) In Konsequenz dessen bleibt später *κατηγορία* eine technische Bezeichnung für die bejahende, wie *στέρησις* für die verneinende Prämisse.

[42]) Für die weitere Distinktion zwischen Wahrsein („*ἕτερον ὂν τῶν κυρίως*" Met. *E* 4, 1027 b 31), und sachlich-realem Sein, hat Arist. ebenfalls eine gewisse Vorliebe gezeigt, aber wahrlich eine in jedem Sinne platonische. (Dazu Met. *Θ* 10.)

da war, nämlich *δυνάμει ὄν*; daß aber dieses Dasein, als ein bloß potenzielles, keineswegs ein aktuelles Zugleichsein der Gegenteile involviert (Met. *Γ* 5 1009a 35 f.; vgl. Met. *Λ* 2; Phys. I, 8). Ähnlich besteht im Urteil der scheinbare Widerspruch „s. ist klug“ und zugleich: „s.“ ist n i c h t „klug“. Die Einführung des akzidentellen Seins entscheidet nun, — während Plato den gordischen Knoten zerhieb —: „s. ist klug“ bleibt wahr, sofern das Klugsein dem s. (akzidentell) zukommt; — „s.“ ist nicht „klug“ bleibt nur insofern ebenfalls wahr, als das akzidentelle Klugsein eben keineswegs das „begrifflich, wesentlich Klugsein“ involviert.

Von dem spezifisch begrifflichen Verhältnis zwischen den Subjekten und Prädikaten sieht der entwickelte Begriff der *ἀπόφανσις* grundsätzlich ab[43]. Er geht auf akzidentelle so gut wie auf essenzielle Aussagen, und der schwächere Teil ist nun entscheidend: Insoweit es der Akzidenz von vornherein eigen ist, daß sie einem Substrat sowohl zukommen als auch nicht-zukommen, und demgemäß das Urteil über das Verknüpftsein beider wahr-oder-falsch sein kann, ist jetzt auch eine bewußte logische Koordination von Bejahung und Verneinung vollzogen.

Der Unterschied von essenziellem und akzidentellem Sein ist nicht zu einem Gegensatz beider gesteigert. Vielmehr bleibt im Urteil immer ncoh ein Rest heimlicher Herrschaft sozusagen des Subjekts als des Wesensbegriffs: auch dem akzidentellen Prädikat gegenüber wird das Subjekt unter Umständen so behandelt, a l s o b diese Akzidenz zu seinem Wesen oder (wenigstens) seiner *φύσις* gehöre: Dann besteht für das Subjekt die Alternative eines Habens (*εἶναι ἴσον*) oder Beraubtseins (*εἶναι μὴ ἴσον* im Sinn von *εἶναι ἄνισον*). Insoweit also der Parallelismus von Bejahung und Verneinung bei Aristoteles zu dem eigentümlichen Begriffe der Privation führt, hat er selber im Grunde eine über die bloß psychologische Synthesis hinausgehende p o s i t i v e B e z i e h u n g zwischen Subjekt und Prädikat in a l l e n Urteilen zu seiner Voraussetzung.

---

[43]) Daß er auch von den Begriffen der Notwendigkeit und Möglichkeit nach deren metaphysischer Richtung hin absieht, hat Maier gezeigt.

IX.
On the Megarians

by

C. M. Gillespie,

Lecturer in the Univeisity of Leeds.

The object of this paper is to investigate the view entertained by *Zeller*,[1]) with the support of many other critics and historians, that the Megarians held a theory of *εἴδη* closely resembling that of Plato. The evidence for this view is entirely indirect. Nowhere in the ancient authorities is such a doctrine attributed to them by name. Stilpo is said to have attacked the *εἴδη* of the Academy (Diog. Laert. ii. 119); even though he seems to have incorporated much of the Cynic doctrine in his teaching, so great a change from the supposed earlier attitude of the school is difficult to believe; the suggestion of *Zeller*[2]) that our authority interprets as an argument against the Ideas one that was intended to support them only weakens his case. In fact, *Zeller* has no evidence at all except the passage in the *Sophist* which gives an account of the *εἰδῶν φίλοι* (246 B ff.), whom *Zeller* identifies with the Megarians. The "friends of the Ideas" must stand for some contemporary school or allied schools; in many details their doctrines agree with what is elsewhere known of Megarian theory; the complete opposition between unchangeable noetic reality and the changing corporeal world, treated as an illusion; the Eleatic doctrine of the complete mutual exclusion of Being and Not-being; the denial of *δύναμις* — all these points, as *Zeller* urges with force, bear out what is known from other sources of the Megarian doctrines. In one point, however, the theory of the *εἰδῶν φίλοι* seems to disagree with Megarianism as otherwise known; it apparently allows a plurality of reals, whereas we have some autho-

---

[1]) Zeller, Phil. d. Griech. in the English translation "Socrates and the Socratic Schools", pp. 260 ff.

[2]) Zeller, ibid. p. 261 n.

rity for the fact that the Megarians taught the absolute unity of ultimate Being. (Aristocles ap. Euseb. Pr. Ev. xiv. 17, p. 756; DL ii. 106). Zeller meets this difficulty by the hypothesis that in the Sophist we have an earlier form of the Megarian doctrine, in which a partial plurality of reals was recognised. He supposes that the Megarians were led to posit the reality of "intelligible species" by considerations similar to those which influenced Plato, but that afterwards Eleatic influence made them deny reality to all but the supreme *εἶδος*. As Apelt points out (Beiträge zur Gesch. der Gr. Phil. 96), this implies a view as to the relations between the Socratic and the Eleatic elements in Megarianism which requires examination. Apelt suggests that the criticism in Plato's Parmenides led the Megarians to substitute for the one ultimate *εἶδος* the many *εἴδη* of the Sophist. This only makes the difficulty of reconciling the theory with the late evidence twice as great as before; for this evidence, though it may be consistent with an early and transitional form of Megarianism, which allowed a plurality of reals, utterly precludes the possibility of such a doctrine being a permanent element in the Megarian metaphysic.

The points which require investigation are easily stated. We must first of all examine the internal evidence of the passage in the Sophist. We must then inquire whether the metaphysic and logic of the Megarians, as known to us from independent sources, are so closely akin to the Platonic as demanded by Zeller's theory. We shall find their spirit, their aims, their presuppositions so opposed to the Platonic in fundamental respects, that we cannot seriously entertain the view that Megarianism and Platonism travelled on the same road for a time, and subsequently diverged in opposite directions.

First, then, for the *εἰδῶν φίλοι*. If it could be proved that by them Plato does not mean the Megarians at all, but either an earlier form of his own doctrines (Jackson) or a misapprehension of his views by younger members of the Academy, then the case for a Megarian theory of semi-Platonic *εἴδη* would disappear for total absence of evidence. I do not think that either of these interpretations can be established. Jackson's account of the development of the Platonic theory seems to me mistaken; but even if it were correct, even if Plato does allude to his own earlier doctrines or to

variations in the Academy, there is not evidence enough to preclude the possibility that he has in mind the Megarians as well. The doctrine of the *εἰδῶν φίλοι* contains elements which were certainly common to both Megarianism and Platonism. Both schools could be described as engaged in a great struggle with materialism. Both placed reality in the region of the noetic. Some phrases are indeed more apposite if taken as allusions to Megarian theory: *κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις* (246 B) applies better to the Megarian arguments against motion (Sext. Emp. adv. Math. x. 85 ff.) than to anything in the Platonic theory; the same may be said of the denial of *δύναμις* as having ultimate reality (248 C).

On the other hand it cannot be proved that Plato means only the Megarians, without any reference whatsoever to his own doctrines.[3] The doctrines attributed to the *εἰδῶν φίλοι* are not introduced merely as a bit of history but as a subject of criticism. The criticism may be thus expressed: if you deny all change, all activity, all causality of the ultimately real, then reality and experience cannot be reconciled. But this is precisely the tendency of those who teach the incorporeality of the real. So far as we know, only the Platonic and the Megarian schools held this doctrine. Hence there is prima facie evidence that Plato means both. And the criticism has this topical application: so far as the Megarian denies outright the reality of all activity, and so far as a Platonist tends to exaggerate the immobility of ultimate Being, each comes under censure. Plato's contemporary readers would judge for themselves how well the cap fitted each.

But if we hold that the Megarians are included under the *εἰδῶν φίλοι*, must we not also hold that they taught the existence of *εἴδη* in the sense of "intelligible species?" It has always been regarded as characteristic of the Platonic *εἶδος* that in it for the first time the reality of the universal as such is recognised; Zeller attributes the same conception to the Megarians. Now I cannot see any evidence for this in the late authorities, and I do not think that,

---

[3]) Ritter has recently pointed out a phrase in the account of the "friends of the Forms" which seems to refer to a distinctively Platonic doctrine, viz: 248 A *γένεσιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρίς που διελόμενοι λέγετε … καὶ σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι᾽ αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῇ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν.* C. Ritter, Neue Untersuchungen über Platon, p. 31.

when properly considered, the application to them of the name "friends of the *εἴδη*" carries with it this implication. Only the Good is real, said the Megarians: but the Megarian Good is not an *εἶδος* in any Platonic sense. The one ultimate Being of the Megarians was apparently conceived as a unique individual substance; it admitted a certain limited plurality, for it was known under more than one name.[4]) The Megarian attitude towards sense-experience is thoroughly Eleatic; if there were no suggestion that the doctrine of *εἴδη* formed part of their system, we should undoubtedly be justified in attributing to them a thoroughly Eleatic conception of Being. The Eleatic Being is a unique substance having as its formal characters unity, immutability and completeness, and as its material essence corporeality; the Megarian Being seems to have differed only in substituting goodness for the corporeality. I take it that the Megarian Being was a Reason which contemplated continuously its own complete immutable perfection; a *νοῦς* intuiting itself, as on the theological theory of Aristotle, without the causal connexion with the empirical world. If we examine the impassioned appeal in which Plato pleads for allowing life and activity to the ultimate Being in Sophist 248 D ff., we see that he seems to have in view a doctrine that the ultimate Being is a unique being which has absolute existence and absolute knowledge, but whose knowledge is denied to involve any activity (*ποιεῖν*), because activity implies change. If Being is one, complete and unchanged, and if knowledge is defined as knowledge of absolute Being, and means that the subject in knowledge is in complete unity with its object, then the conclusion follows that all activity is excluded from the knowing subject. Plato seems to be arguing that if you admit reason in the ultimate Being, then you must admit activity, the essential character of Reason; if not, then your absolute is a lifeless statue of the Deity, not the Deity himself. Thus the internal evidence of the passage in the Sophist seems to show that the doctrine of the *εἰδῶν φίλοι* posits a unique substantial Being, with the formal characters of Eleatic being, and which is at once the subject and the object of absolute knowledge. The Parmenides bears out this interpretation. In the earlier part there can be no doubt

[4]) Diogenes Laertius, ii. 106 *οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεόν, ὁτὲ δὲ νοῦν καὶ τὰ λοιπά. τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει μὴ εἶναι φάσκων.*

that Plato is reviewing his own doctrine of the Ideas.[5]) His aim in so doing agrees with the view that under the εἰδῶν φίλοι he includes both the Megarians and his own followers. He shows that if the immutable and substantial nature of the Ideas is exaggerated, then the cleft between absolute knowledge and our knowledge becomes just as impassable as on the Megarian theory that there is no mean between Being and Not-being, and therefore no mean between Knowledge and Ignorance. The second part deals with another side of the problem how unity and diversity are to be reconciled; here the One is not the Idea opposed to the plurality of its manifestations, but the Absolute.[6]) Both thesis and antithesis posit an Absolute with certain determinate characters. Plato shows that if the Absolute is conceived as a unity which completely excludes plurality, then it is necessarily out of all relation to the world of experience, whereas if it is conceived as one and yet various, it can be thought as including within itself the world of experience. The critique would be more pointed if we could suppose that it is directed not merely against the Eleatics but rather against some contemporaries of Plato. And the role of Parmenides in the dialogue is easily intelligible as that of the master showing how his own principle of the unity of Being must be interpreted in the light of contemporary speculation.

But, it may be asked, if the Megarian Being is to be regarded as an Eleatic substance with goodness and thought as its essential attributes, if the Megarian Good is not the principle of goodness, like the Platonic ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, but a good being, could the Megarians be regarded as "friends of the εἴδη"? Now it must be noted that not a word is said in the Sophist to show that the noetic Being of the εἰδῶν φίλοι is in any sense a universal; the features of this Being that are subjected to criticism are those of immutability and inactivity. It is expressly said that the criticisms apply equally, wheter the ultimate is regarded as one or as many (249 C). Zeller's view that Plato has in mind a doctrine of a plurality of Forms which must, as a result of his criticism, be

---

[5]) Whether Plato ever held a doctrine of Ideas exactly in the form here criticised, as Zeller and Jackson maintain, or whether he is arguing against actual or possible misinterpretations of his views, the agreement of the criticisms with those of Aristotle shows that the εἴδη of the Academy are meant.

[6]) Cf. A. E. Taylor, Mind N. S., vol. V, pp. 483 ff.

regarded as living forces, has no support in the language of the Sophist. The παντελῶς ὄν which in 248 E ff. is stated to have life and thought must be a unique individual being, the All. But I see nothing to prevent Plato from applying the term "friends of the Forms" to thinkers who did not recognise the reality of the universal in the same manner as he did himself. I hold Natorp's view that the Idea of Plato is less a substance than a methodological conception. Now one of the fundamental distinctions in the doctrine of Ideas or Forms is that between accidental and contingent predication and essential and invariable predication. Beauty is accidentally predicated of the beautiful thing, but predicated essentially of beauty itself. You can only predicate beauty with metaphysical certainty of that which is in its own nature and being beautiful. Now the Megarian method seems to have been the same; you can only predicate being of that which in its own nature has all the indispensable features of being. This is the method ἐν τοῖς λόγοις of Phaedo 99 E. Only that which is in itself one, in itself immutable, in itself complete, in itself good can be real. The characters of unity and completeness are so interpreted as to preclude the possibility of there being more than one thing with the requisite characters. If the εἴδη are primarily methodological, Plato might easily apply the name εἰδῶν φίλοι to others, whose logical method, viz: the use of conceptual determination, agreed closely with his own, even if their metaphysical assumptions and conclusions in many respects differed from his own.

I have supposed that Plato is here using the term εἴδη in his own technical sense, and that the side of the conception that is here prominent is the idea of essential as opposed to accidental predication. I see no reason to believe that the Megarians used the term εἴδη themselves; on the contrary, I believe that the use of the term in a technical metaphysical sense arose in the Academy. The Aristotelian evidence has usually been held to support this view. But Prof. Burnet[7]) has recently advanced the hypothesis that εἶδος in the sense of a metaphysical Form was of more general use. He argues that it was used in this special sense by late Pythagoreans (apparently under the influence of Socrates), and from them derived by Plato and others, including the Megarians. His evidence appears

[7]) Burnet, Early Greek Philosophy, ed. 2, pp. 354 ff.

to me quite inconclusive. His argument that because the Pythagoreans, Simmias and Cebes, are made to accept the εἴδη as familiar in Phaedo 76 D, it is a Pythagorean doctrine, is extraordinarily weak. If Simmias and Cebes are to be taken as representatives of Pythagorean doctrine, surely it is what they advance themselves and not what they accept from Socrates that is to be regarded as Pythagorean. If they are also Socratics, they may be regarded with as much reason as accepting qua Socratics. Prof. Harnack[8]) has recently taken the critics to task for forgetting that the Acts of the Apostles is a literary work, to be judged by literary standards, and to be understood only by considering how a literary man of the period would set about his task. Of all writers none was more careful than Plato to carry out the principles of the literary form which he adopted. If Socrates in the Phaedo describes in detail the doctrine of Reminiscence, whereas he assumes the general theory of Ideas, may the reason not be the simple one that for some purpose of his own Plato desired to give an account of the one and not of the other? In the dialogue form this is naturally translated into the form of ignorance of the one doctrine and previous knowledge of the other on the part of Socrates' interlocutor. Prof. Burnet's triumphant query, whether any philosopher ever represented a theory of his own as one familiar to his contemporaries, has no real point. We might counter with the query whether any philosopher ever represented his own theories as being known to, and propounded by his master. Yet, unless we are to revise all our ideas of the relation between Socrates and Plato, this is precisely what Plato did. Here Prof. Taylor is consistent: he follows up Prof. Burnet's "proof" by virtually attributing to the historical Socrates every thing that the Platonic Socrates says.[9]) Prof. Burnet lays stress on the facts that Aristotle does not explicitly assign the doctrine of εἴδη to Plato only, and that he treats the Platonic μέθεξις as merely a variant of the Pythagorean μίμησις. But can any reader of the first book of the Metaphysics have any doubt that Aristotle regards the theory of the εἴδη as exclusively Platonic? He never calls the Numbers of the Pythagoreans εἴδη, and seems careful throughout

---

[8]) Harnack, The Acts of the Apostles, pp. XXVI ff. (English edition.)

[9]) A. E. Taylor, Mind n. s., vol. XVIII, p. 279.

to distinguish them from the Platonic Ideas and Ideal numbers. Metaph. 990 a 33 draws as formal a distinction as possible between the Pythagoreans and the supporters of the Ideas; the εἴδη which Simmias and Cebes accept in Phaedo 76 D presuppose the dialectic which Aristotle (Metaph. 987 b 31) asserts, in complete agreement with the Socrates of the Phaedo 99 E, to have motived the theory of the Ideas; Aristotle's words l. c. show that he contrasts Pythagoreanism with this theory. The passage in which Aristotle compares the Platonic μέθεξις with the Pythagorean μίμησις (987 b 10) does not state that the Pythagorean Numbers are εἴδη, and is followed shortly by the passage cited above (987 b 31) which contrasts these numbers with the Ideas. Thus the supposed evidence for a widespread theory of Forms disappears; and it seems that we should be bound to regard such Forms as essentially substantive, so that if the substantive nature of the Platonic Form is exaggerated by Aristotle, there is the less intrinsic reason for supposing that a doctrine of Forms was so widely held as Burnet argues.

Zeller's account of the development of the Megarian metaphysic may be thus summarised. The Megarians, like Plato, start from the Socratic demand for definitions. Under the influence of Eleaticism, both hold that "only the permanent element in things is real"; the permanent element they find in the concept or "intelligible species". This they hypostatise into a kind of thing or substance. At this point there arises a divergence of view; the problem being raised how the unity of the concept can be reconciled with the plurality of experience, Plato attempts to solve it in such a way as to assure the possibility of knowledge, while the Megarians, influenced more and more by Eleatic dogmas, regard it as insoluble and ultimately deny even the plurality of concepts. It will be observed that this account rests entirely on the supposed identity of the εἰδῶν φίλοι with the Megarians, to whom accordingly Zeller assigns the Platonic conception of the Idea as he understands it. Hence, if his view of the development of Platonism is incorrect, his account of Megarianism is vitiated; if, again, it can be shown that the principles which guided Plato are in distinct opposition to the principles on which the fully developed Megarianism rested, Zeller's account has no basis at all.

It appears to me that the treatment of Socrates and his influence on the theory of knowledge by Zeller and most modern critics

is vitiated by a Kantian subjectivism. The Begriff (concept) of these critics stands now for an object which exists for a thinking consciousness, now for the thought itself. Now it is quite true that for Plato only the conceptual view of things can reach ultimate reality: the treatment of the Ideas as numbers evidently is motived by the desire to eliminate all imaginative elements from them. It cannot be denied that in Plato the distinction between Begriff and Vorstellung is clear and vital. It is for Plato one aspect of the distinction between scientific and empirical knowledge common to all the Socratic schools, and directly due to the Socratic definition. But it would be a mistake to regard this aspect of the distinction as the pivot on which discussion turned among the followers of Socrates. The epistemological questions raised by Socrates and subjected to regular discussion by his successors were raised in a thoroughly realistic form. The Begriff of the modern commentator covers sometimes *οὐσία* or *πρᾶγμα*, sometimes *λόγος*, which the Greeks kept distinct. The realistic attitude is well shown in the Greek terms used in the theory of definition. A modern writer would probably think of definition as a process which makes your ideas clear and distinct. Logically, it would be regarded as determining the meaning of a term; this would be further explained as analysing the concept which the term expresses; thus, to use Meinong's distinction,[10]) in defining a term you give at once the objective significance (Bedeutung) and express the existence of an idea or concept in a mind (Ausdrück). Methodologically, definition would be connected with the requirement which makes definition a preliminary to syllogistic argument, as a necessary condition of exact thought. Now the inquiry into the *τί ἐστι* was first expressly and systematically carried on by Socrates. But for Socrates and his successors definition was no preliminary process of fixing terms; it was the goal of method; the inquiry into the *τί ἐστι* supplied the major premisses of knowledge; after the *τί ἐστιν* is determined nothing remains but the a p p l i c a t i o n of knowledge. For Socrates definition does not primarily answer the question *τί σημαίνει τὸ ὄνομα*, but the question *τί ἐστι τὸ πρᾶγμα*. In Aristotle, with the development of syllogistic doctrine and the distinction between the formal and scientific use of syllogism, we find nominal

---

[10]) Meinong, Annahmen', pp 16—19.

and real definition marked off from one another: but his doctrine that the middle term in demonstration must be the cause. and ultimately the formal cause, shows that the determination of the *τί ἐστιν* is the key to knowledge. Prior to Aristotle the question *τί ἐστι* means always "what is the *οὐσία* of A?", never "what is the intension of the term A?" or "what is the content of the concept A?" A formula (*λόγος*) has to be found which shall express the real nature of A.

Let us follow out some of the implications of this way of proceeding. It implies, in the first place, that the *πρᾶγμα* to be defined has some kind of empirical existence. In dialectical inquiry (and we must remember that the early logic is dialectics) both disputants agree upon the existence of the *ὑποκείμενον* to be defined.[11]) It implies, secondly, that there is some difference of opinion or doubt or confusion of ideas in the minds of the disputants. But the cause of this and the means of removing it are conceived realistically. The clearness of ideas necessary to a final agreement between the disputants means apprehending the essence of the thing. Now if the question is put in this form, a distinction is implied which is not so prominent if definition is looked on as determining a "concept". For essence involves an opposition between the inalienable inner nature of the object on the one hand and its passing states, transient relations and illusory appearances on the other. Logically, it contains the distinction between essential and accidental predication as Aristotle expresses it. But it is primarily an extra-logical conception, concerned rather with the real conditions of predication than with predication itself. Plato in his classificatory scheme of science sought to give it logical precision, and Aristotle went a step further in the doctrine of the categories, with its rejection of all *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* in definition. Thus in Aristotle essence approximates to "concept", though it is always more, as being the cause. But logic was not developed in Greece as an independent discipline; Plato and Aristotle's treatment of definition and essence show the effort to disentangle the web of logical and extra-logical elements in the earlier views on the subject. The difficulty found by earlier thought in the "is" of the copula exhibits a struggle between the logical effort

---

[11]) See Gorgias 454 C al.

to reduce all predication to a single form and the metaphysical implications of the concept of being. To a follower of Socrates the question *τί ἐστιν* always meant "What is the thing really?"; the question could only be answered by a critical examination of ideas, by the method *ἐν τοῖς λόγοις*, but the answer differed according to the view adopted as to the general nature of reality. When Antisthenes put the question, "What are wealth and poverty, what is justice?" he did not ask for a formal or technical definition of these terms: what he did ask was this "Are these things real conditions of all human activity, based upon fundamental natural characters of man, or are they rather artificial products of our imagination?" To a mind saturated with Eleatic theory, as we must suppose Euclides to have been, the ontological applications of the Socratic question must have seemed the most interesting and important: it would mean to him, in consequence of the absolute division between reality and appearance with which he started, "Is S real or merely appearance?"

Bearing in mind, then, that the Socratic *τί ἐστιν* did not mean to his followers primarily the determination of "concepts", but the determination of the real nature of things (*φύσις, οὐσία*) and its expression in a *λόγος*, let us examine what is known of the Megarian theories.

The central Megarian *ἀπορία* is the difficulty of reconciling unity with plurality. This problem assumes various forms in the history of Greek thought. It appears first in the Eleatic contrast between the unity of absolute being and the plurality of experience, especially as shown in the fact of change. Prominent in the thought of Plato is the problem of reconciling the unity of the universal predicate with the plurality of its subjects; the problem of predication, as Gomperz calls it.[12]) It appears again as the difficulty of grasping the identity of the individual through its changing states, a difficulty which sometimes takes the wider form of grasping the unity of the subject amid the plurality of its determinations, Gomperz' problem of inherence. We shall see that the first and third of these *ἀπορίαι* were undoubtedly developed by the Megarians; but if they held a doctrine of *εἴδη* in the sense in which it is attributed to them by Zeller, it is the second that is the most important, and this

---

[12]) Gomperz, Griechische Denker, i. 143 ff.

is raised in a special form, asserting the reality of the universal "concept" as against the many of experience.

Now it will be noticed that the first and third of the problems concern the existence of the concrete individual, and do not in the least imply the reality of the universal as such. As far as I can see, there is no reason whatever for attributing to the Megarians any doctrine that the universal as such is alone real. Zeller's account runs thus. Plato and the Megarians, following out the Eleatic conception that Being is permanent, found that though the objects of experience are transitory and changeable, they contain a permanent element, the universal predicates, which are apprehended by reason. Hence the universal as such is real. But while this view agreed with the Parmenidean criticism as regards the permanency of the real, it left over the difficulty how the unity of the universal can be reconciled with the plurality of its manifestations. This difficulty the Megarians could not solve, so that the world of reality and the world of appearance fell apart into two unrelated systems; and further criticism showed that the plurality of *εἴδη* was inconsistent with the unity of Being, so that ultimately only the supreme *εἶδος* of Being is real.[13]) Plato, on the other hand, tried to solve the difficulty and his solution is to be found in the *κοινωνία τῶν γενῶν* of the Sophist.

This account seems to me to be radically unsound. To begin with, it is not the case that the Platonic *εἶδος* was ever regarded as a unity which excluded plurality.[14]) From the very first the *εἶδος* is unity in plurality. In Symposium 211 B Plato is careful to insist that the unity of the one Idea is not disturbed by the plurality of its manifestations. But the account of the *αὐτὸ κερκίς* in Cratylus 389 B shows the other aspect; it is of the very essence of the *εἶδος* to manifest its unity in the diversity of its application. This point is just as clear as in the *κοινωνία τῶν γενῶν* of the Sophist. From the very first the Platonic theory of *εἴδη* implies a denial of the Eleatic doctrine that unity and plurality completely exclude each other, although it is in the later dialogues that Plato addresses himself to the explicit justification of his view on this point.

---

[13]) Cf. Döring, Geschichte der griechischen Philosophie, I. 511—12.

[14]) Cf. Stewart, Plato's Theory of Ideas, pp. 6 ff.

Now the motives which led Plato to this doctrine of the εἶδος, the universal scheme or plan, realised in diverse forms, seem to have been in thoroughgoing opposition to the fundamental principles of Megarian thought. In the Parmenides, after the difficulties attending the relations between Idea and particular have been stated, it is explicitly said that if they are not to be solved, knowledge becomes impossible (135 B). But Plato insists that knowledge is possible. Now by this he does not mean that such knowledge is of an object totally disconnected with experience. He means that every part of experience is connected together in one system of reality. Every bit of experience implies an εἶδος. This is plainly implied in the classification of εἴδη in Parmenides 130 B ff. The arguments alluded to by Aristotle (Metaph. 990 b 10 ff.) as proving too much have the same implication, that all matter of experience is matter of scientific knowledge. The same inference may be drawn from the account of the method ἐν τοῖς λόγοις of the Phaedo. Plato, it is true, constantly contrasts the obscurity and contradiction of experience with the clearness of pure thought, but he never treats experience as mere illusion. The continuity of popular and scientific thought is a marked feature in the Division of the Line.[15]) Already in the Republic the object of δόξα is allowed a certain position in reality; it is distinguished from Not-being, under which we are told that the Megarians reckoned everything other than the one fundamental Being.[16])

Thus the Platonic doctrine that the universal εἶδος is real is a mediating doctrine, aiming at a reconciliation between the ultimate unity of the real and the plurality of experience, and it is hard to see with what other object it could have been developed. But there is no evidence that the Megarians had any such aim; on the contrary, mediation and reconciliation of opposites seem far removed from their way of thought. This was just as extreme, just as abstractly critical as the Parmenidean. For them, experience and reality fall apart completely; for Plato, experience organised and systematised as knowledge comes into contact with true Being. But if this account is correct, that Plato's recognition of the universal as

---

[15]) Cf. Taylor, Mind, N. S., vol. V, p. 506.

[16]) Diog. Laert. ii. 106.

real (which Aristotle certainly held to be a doctrine peculiar to the Academy) was due to his desire to reconcile experience and reality, we should expect to find that the Megarians held the unique individual nature of reality.

Now not only is this conclusion in agreement with what we are told of the Megarian ontology, but if the Megarians proceeded directly from Eleatic premisses, they must have held this view. Let us try to get some idea of the way in which the Socratic teaching would influence one who was strongly imbued with Eleatic ideas.

Now it seems certain that the Megarians were primarily interested in metaphysics and dialectic, and only secondarily in ethics. Their ethical teaching seems to have been comprised in an attitude of *ἀπάθεια* towards experience, with an extreme adherence to the superiority of the speculative life. They seem to have fully adopted the Socratic doctrine that virtue is knowledge, and to have identified knowledge with metaphysical consistency. Hence we may suppose that their chief interest in the Socratic teaching was directed towards his development of dialectic, and that they applied it to their metaphysic.

Here we must remark on the fact that the method of Parmenides himself was really a method *ἐν τοῖς λόγοις* with a close affinity to the Socratic method of definition. Parmenides had investigated the conception of Being: he had laid down certain characters as the inalienable predicates of Being--unity, immutability, completeness, corporeality--and worked out a system of reality which was in absolute contradiction with experience. Zeno had shown that if space and time are treated as a plurality of discretes they give rise to inevitable contradictions. To an Eleatic, interested primarily in absolute being, the primary application of the Socratic question would be "What is Being?" It would mean for him that the inquiry into the essential characters of Being must be carried on in the spirit of the strictest dialectical criticism.

Now within the Eleatic circle certain antinomies had already arisen. Parmenides had taught the finitude of Being, Melissus its infinite extension in space. Whatever may have been Zeno's object in his attacks on motion, their result was to show that space is both one and many. The Megarians seem to have argued that as the spatial and corporeal predicates of the Eleatic Being contain a fundamental

contradiction, they cannot be attributes of true Being. Being is incorporeal. But if so, some positive characters must be found for it; the Absolute cannot be a zero. Its *formal* characters remain the same, unity, immutability, completeness; but these formal characters must be derived. We must ask what is the *positive* nature of that which by its own specific constitution cannot change, cannot admit diversity, cannot fail of completeness. The answer given by the Megarians to this question seems to have been the Good. We may suppose them to have derived the unchangeability of the Good by some such argument as that used in *Republic* 380 D, that any change would be towards a worse. Its unity might follow from the absence of degree in absolute good, its completeness from some such considerations as those which determine the conception of the chief good in Plato and Aristotle. These developments, be it noted, carry yet further the separation of reality and experience taught by Parmenides, who at least allowed the corporeality of true Being.

If this account of the relation of Megarianism to Eleaticism is correct, then the Megarian Absolute is conceived as a *substance*, a unique permanent being with inalienable attributes, and everything which lacks these attributes falls into the category of Not-being, and becomes mere illusion. The Megarian critique of experience is merely the demonstration that no object of experience fulfils the conditions laid down. The objects of experience present themselves as *αἰσθηταὶ οὐσίαι*, concrete objects of which various determinations can be predicated. But on examination it is found that these *predicates* are indeterminate; they do not exclude one another; they are abstractions which upon criticism turn out to contain an infinite variation and plurality; they are self-contradictory, and therefore unreal. Here the Megarians must have been in direct opposition to Plato: Plato holds that there is indeed inconsistency in experience, but argues that if the predicates are taken by themselves apart from their applications, this inconsistency disappears; the beautiful is always beautiful: the Megarians insisted that the predicates themselves contain inner inconsistencies. But if so, the Megarian *εἴδη* must disappear into the realm of pure fiction. I shall show that the Megarian logic (or eristic) tries to prove the indeterminateness of all predicates save those of the ultimate Being. Again, if you examine the *subjects*, the concrete *ὑποκείμενα* of these

attributes, they also break up into an infinity of transient things, with no permanent and essential determinations whatever. From whichever side you take experience, it lacks every one of the attributes which pure reason determines to be the necessary attributes of Being.

Such a theory, indeed, establishes one supreme immutable substance, to which the words in Sophist 248 E well apply, but it virtually denies all substantiality to the world of sense-experience, which becomes a mere flux of illusory phenomena, having no assignable connexion with reality. It appears to have been the direct aim of the eristic logic of the Megarians to emphasise to the uttermost this feature of all empirical objects. Prantl in his account of the Megarian logic (Geschichte der Logik, i. 33 ff.) draws freely upon the eristic fallacies cited in the Euthydemus and the Sophistici Elenchi. In this I believe him to be fully justified. But it is unnecessary to follow him in his view that the Megarians derived their eristic methods from the "sophists" (p. 33). Joel has shown [17]) that the eristic "sophists" are the Megarians and the Cynics. If we compare the Protagoras with the Euthydemus and the Sophist, we see that the sophists of the latter works are not the older teachers of civic virtues but rather pseudo-philosophers, whose aim is the development of the individual and whose method is dialectic, modelled more on the Socratic than on the Zenonian lines. The Megarians are regarded by the later tradition as the eristics par excellence, and the fallacies attributed to them by this tradition are to be found in the work of Aristotle, together with many others of kindred import.

It is less difficult than has been sometimes supposed to find a purpose underlying such of the fallacies "of the sophists" as are not purely verbal. Predication means asserting some general idea of some subject or *ὑποκείμενον*. True predication means asserting a determinate idea of a permanent determinate subject, which necessarily has the character connoted by the predicate. The aim of the Megarian dialectic is to show that no such determinate predicate and no such permanent subject can be found in experience.

[17]) Joel, Der echte und der Xenophontische Sokrates, i. 369 ff.

Under the first head, the indeterminateness of predicates, come *σωρείτης* and *φαλακρός* (D. L. ii. 108), the point of which is simply to show that in these cases no clear line can be drawn between P and not-P, so that the principle of contradiction does not hold.[18])

The sophistries about the predication of *πατήρ* and *ἐμός* in Euthydemus 297 D, 302 A are to be classified under this head. They are not, at least directly, connected with the difficulty how a thing can be in any sense other than itself. Nor are they simply due to inability to understand relations. The point at issue is this: if a relative term is applied to a particular object, it implies a relation to some particular object. Thus the relative term raises in a specially acute form the difficulty how the unity of the general concept can be preserved in its application to particular cases; it is Gomperz' "problem of predication". Metaphysically the *ἀπορία* involves the doctrine of the particularisation of relations; this point is clear in the argument about "mine", which seeks to show by a reductio ad absurdum that the relation between myself and mine varies according to the nature of the object called mine. This fallacy is cited by Aristotle as a variety of Accidens (S. E. 179 b 3). Another variety of Accidens seems to have the same bearing. If Coriscus is different from Socrates, and Socrates is a man, Coriscus is different from man, and therefore not a man. (S. E. 166 b 34). Comparing Simplicius, Phys. 120, 13 D, we see that different (*ἕτερον*) means *λόγῳ ἕτερον*. The point seems to be that the manhood of Coriscus and of Socrates are different,[19]) so that the single idea of manhood becomes broken up among the infinity of individual men. This being so, all empirical reasoning about men becomes at best a kind of analogy, in which no determinate universal can be found to supply a proper major premiss. Reasoning about the objects of experience falls under the censure which we are told was passed by Euclides on the Socratic method of analogy (D. L. ii. 107). The Platonic ideal of a scientific knowledge which deals with things through their *εἴδη* alone (Republic 511 B) is an empty dream. When Simplicius attributes to the Mega-

---

[18]) Contrast Plato's solution of the apparent contradiction in calling the same finger both great and small in Republic VII, 523 C ff. Sorites seems to deny that "greatness" and "smallness" are each "one", because they seem to slide into one another.

[19]) Cf. Herbert Spencer, Principles of Psychology, ii. 60.

rians the axiom that things of which the *λόγοι* are distinct are themselves distinct (Phys. 120. 12 D), he simply means that they argued as formal logicians. Now the fallacies termed Accidens (*συμβεβηκός*) by Aristotle, most of which are assigned to the Megarians by other authorities, rest on a disregard of essential and unessential predication, a distinction which is ultimately material rather than formal. The object of those who propounded these fallacies is to prove that you cannot dissociate the universal from its particular subject, so that the fixity of the universal required for strict formal reasoning is unobtainable in all matters of experience. The peculiar form of the *τρίτος ἄνθρωπος* attributed by Alexander (Metaph. 84. 7 H) to certain sophists seems to have touched on this point. What do you mean by *ἄνθρωπος* in the sentence *ἄνθρωπος περιπατεῖ?* You do not mean this man, Coriscus, with the unique manhood of Coriscus; nor do you mean the relatively abstract manhood of such a proposition as "the Greeks are men"; but a something with the uniqueness of the individual, yet not determinate, as in the case of Socrates or Coriscus.

The second class of fallacies raises the problem of the self-identity of the concrete subject through a process of change. Simplicius, Phys. 120. 13 D, attributes to the Megarians the argument that as the *λόγοι* of *Σωκράτης λευκὸς* and *Σωκράτης μουσικός* are distinct, Socrates is distinct from himself. This argument clearly turns on the difficulty of reconciling the plurality of attributes with the unity of the subject, in the special form of the difficulty of the relation between the *πάθη* and the subject. The argument has been generally taken to show that the Megarians agreed with Antisthenes in allowing only identical judgements; I shall return to this point later, and for the present will merely remark that the *ἀπορία* has a close affinity to the one mentioned by Aristotle (S. E. 175 b 19) how opposite *πάθη* can be successively predicated of the same subject. He cites a solution which he rejects; it is not the same Coriscus that is unmusical and musical, but this Coriscus is unmusical and this other Coriscus is musical. The solution is based on the principle assigned by Simplicius l. c. to the Megarians, viz: *ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι ἕτερά ἐστιν*. It may be noted that two passages in the Euthydemus, which have been usually regarded as containing mere verbal quibbles, really imply the same principle. In 293 C Euthydemus argues that a subject

cannot be both ἐπιστήμων and ἀνεπιστήμων, because, if so, be both is and is not ὅς ἐστιν. So in 283 CD Dionysodorus tells Ctesippus that if he desires Clinias, who is not wise, to become wise, he desires him to become ὅς οὐκ ἔστιν, i. e. to perish. I cannot think that this is merely a fallacy in dictione, because the use of ὅς here for οἷος must have seemed just as forced to a Greek as it does to us. It must be the application of some theoretical principle. And this principle asserts that the πάθη of a subject must be included in the being of the subject. The full meaning of the ἀπορία is to be reconstructed somewhat as follows. If Socrates is a permanently existing substance, then the λόγος of Socrates must be predicable of him always and in every context. But as a matter of fact Socrates changes; the λόγος of Socrates at any time must include all his nature and his πάθη; as change is continuous the one λόγος of Socrates breaks up into an infinity of λόγοι, each of which has a different content. If we consider the relation of a thing to its πάθη, the "is" predicating whiteness must be limited to the now. Hence this dilemma: either Socrates is or is not identical through his changes; if he is, then the propositions Socrates is ignorant, Socrates is learned, are both true of the same identical subject, which is forbidden by the principle of contradiction; if he is not, then all predication is strictly confined to the now, and as the πάθος is part of Socrates, "Socrates" becomes a name for a series of successive transient things.

That the Megarians argued somewhat on these lines seems indicated by convergent lines of evidence. We have seen that the fallacy of συμβεβηκός in the Sophistici Elenchi is specially associated with certain sophisms attributed by name to the Megarians. This fallacy means neglecting the distinction between essential and unessential predication. Now in the Metaphysics Aristotle urges that the denial of the principle of contradiction involves the consequence that all predication is κατὰ συμβεβηκός (1007 a 21). Aristotle's critique is apparently directed against the Heraclitism of the time, but if my account of the doctrine of the Megarians is correct, they could well be included among those who denied the principle of contradiction, because they did deny it of all permanent αἰσθηταὶ οὐσίαι as understood by the ordinary man.

Another bit of evidence is provided by the well-attested denial of the potential. Eudemus tells us that the eristic ἀπορίαι about

predication were first solved by the Platonic distinction between two senses of the word "being", a distinction which may be identified with that between essential and unessential predication (*καϑ' αὑτὸ* and *κατὰ συμβεβηκός*: see Eudem. ap. Simplic. Phys. l. 97. 25 D). Plato's meaning may be thus put in more modern terminology. When we predicate old, wise etc. of Socrates the "is" of grammatical expression marks the relation of the attribute to the subject in which it inheres. But the subject, Socrates or man, is not the object as it presents itself to sense-experience; it is a conceptual system, of which all the attributes form part; the present tense of the copula does not imply a strict time-relation, but the noetic relation of attribute to its subject. Rightly understood, there is no contradiction in predicating both old and young of Socrates, because the idea of the conceptual system "Socrates" necessarily includes both. Eudemus, however, (Simpl. l. c. 98. 7 D) considers that the Aristotelian distinction of the actual and the potential is necessary for the final solution of the problem. In other words, Socrates is more than a mere conceptual system; he is a real substance existing in space and time; it is true that we can only grasp what Socrates i s by considering his whole life, but on the other hand we must fully recognise his development in time; the "is" of predication here is not completely timeless; yet we must distinguish between what Socrates is now and what he will or may be in the course of time; hence the fully concrete idea of Socrates involves the conception of potential being. The Megarian opponents of Aristotle seem to have retorted that his conception of the potentially existent involves the inadmissible assertion that a subject may both be and not be the same at the same time. But if my idea of Socrates is not to include anything that is not actual at this time, Socrates is never identical with himself but is a mere succession of differents, and "is" can only be predicated under the strictest of time-limitations.

Such a resolution of the permanent substance into what may be called a series of transient substances is in close agreement with the treatment of motion by the Megarians. Analysing the time and space occupied by the movement, the Megarians were unable to detect motion anywhere; all that analytical thought could descry was a body stationary at a series of points during a series of points of time. Hence Diodorus Cronus demonstrated that nothing moves (*κινεῖται*)

though, in accordance with the empirical hypothesis, it may be said to have moved (Sext. Emp., adv. Math. x. 85). The *ἀπορία* dates from the Zenonian arguments against motion, and another solution is mooted in Parmenides 156 D, where an *ἐξαίφνης*, not in time, is posited to get over the difficulty. The sophisms cited by Plato and Aristotle seem to show that the same mode of analysis was applied to the qualitative change of the object. All that could be found was a series of different states of the object: and as the state cannot be separated from the object itself, which is indeed known only through its states, these become, strictly speaking, a succession of different objects.

Electra and *ἐγκεκαλυμμένος* are attributed by Diogenes (ii. 108) to Eubulides, and are cited by Aristotle (S. E. 179 b 1) as examples of the fallacy of Accident. Hence we have evidence that arguments of this type were used by the Megarians. But the aim of these sophisms seems to be that of showing that a permanent idea of the individual is difficult. Either your idea of the individual contains its accidents or it does not; if it does, it must change as the individual changes, if it does not, you cannot find any positive content at all. If the *συμβεβηκότα* can change without destroying the unity of the subject, the subject of these *συμβεβηκότα* is permanent. But, urge the Megarians, can we say that wisdom (see Euthydemus 283 C) is not part of the individual so long as he is wise? If it is part, the individual is different as his qualities change; his *οὐσία* is different. The idea of Clinias as he is now may be analysed into the general contents abc, which can be described in a *λόγος*; the idea of Clinias after he has acquired knowledge is analysable into abd; therefore Clinias is different.

The denial of the possibility of *μαθεῖν* or *ζητεῖν* is merely a variety of this difficulty, and particularly of the denial of *κίνησις*. The act of knowledge (*ἐπίστασθαι*) implies a state of the knowing subject (*ἐπιστήμονα εἶναι*).[20]) Hence learning implies three successive states; first, ignorance; last, knowledge; between them an intermediate state which can only be described as both ignorance and knowledge, just as motion seems to involve successively position of the moving

[20]) Euthydemus 283 E, where a paralogism turns on the substitution of *ἐπιστήμων εἶ* for *ἐπίστασαι*.

object at the point A, at an adjacent point B, with a third intermediate position or transition (the ἐξαίφνης of P a r m e n i d e s 156 D) between them. But further analysis shows that you have to think the body at a given point at any given moment, and that the transition from one point to another disappears altogether. So if you think the passage from ignorance to knowledge, you can find a point at which the subject is ignorant, and another at which he has knowledge, but no transitional period can be thought. Hence you find yourself in this dilemma. If you insist on the continuous identity of the subject, you must assert that he is both ἀμαθής and ἐπιστήμων: but if the principle of contradiction forbids you to make this assertion, then you have to maintain that *Κλεινίας* ἀμαθής and *Κλεινίας* ἐπιστήμων are two distinct substances. In neither case is learning possible, for this is defined as the process by which that which before was ignorant and not learned is now learned and not ignorant.

I have elaborated the analysis of this side of the Megarian logic because it appears to me to bear out Prantl's contention that their treatment of the universal was intrinsically nominalistic, and to prove, in the words of Prantl (Geschichte der Logik, i. 37), that the "nimbus of a Megarian theory of Ideas completely disappears."

Comparing together the Megarian ontology and logic, as they have come down to us, we find that they reaffirmed in a new form the Parmenidean principle of the unity and completeness of Being, and carried to yet further lengths the destructive criticism of experience developed by Zeno. The region of experience nowhere shows that unity which is necessary to Being; everywhere it breaks up under analysis into an i n f i n i t y of differents. Time and space are series of discrete elements. The same infinity is disclosed in the b e i n g of empirical objects. This being is analysed from the standpoint of predication, a question to which the rise of dialectic had given great prominence. If there is knowledge of sense-objects, it is given, not in the sensations themselves, but in the judgements of existence founded on them[21]. Predication involves the distinction of the

[21]) See Theaetetus 185 C. This I take to be a presupposition of all the dialectical schools. The earlier section of the dialogue, in which the definition of knowledge as sense-perception is discussed, deals with the problem of knowledge as it had been approached from the side of empirical science; from this point onwards it treats of aspects of the problem of knowledge as it presented itself to the dialecticians.

subject (ὑποκείμενον) and the predicate; what the subject is is developed in a series of propositions. Now when you say that Socrates is young you mean (denote) by "young" the same thing as by "Socrates" but the attributes of a thing are inseparable from it, so that when you assert Socrates to be old you must mean a different thing. Thus the subject breaks up into an infinite series of transient things. You can only think things by an abstraction which is, in the words of Bacon, subtilitati naturae longe impar (N. O. i. 13). In another way things show their recalcitrancy to the efforts of thought to comprehend them. What Socrates is even at the moment can only be imperfectly developed in a series of propositions, "Socrates is white", "Socrates is musical" etc. (Simplicius, Physics 120.13D); each of these propositions describes Socrates by a different λόγος (formula) "white-Socrates", "musical-Socrates". Either these λόγοι are complete representations of their objects, or they are not: if they are, then the one Socrates breaks into as many objects as there are propositions necessary to describe him; if they are not, then they are abstractions and false. Nor can the general predicate be saved from the disruption inherent in every empirical unity. The meaning of every general term varies according to the particular case to which it applies; if you attempt to find a common element in these cases you are illegitimately abstracting; judiciously chosen examples show the dualism of thought and its objects; either the general term has one fixed meaning, in which case the eristic syllogism must be valid, or it has not, and all representation of things by thought is inadequate. Thus neither the individual, Socrates, nor the universal "man", "white", has an οὐσία, because if you try to determine the λόγος τῆς οὐσίας in either case it splits up into an infinity of λόγοι.

If the eristic arguments which develop this point can be attributed to the Megarians, they provide conclusive evidence against the correctness of Zeller's view, for this simple reason, that they appear to contradict flatly the τὸ καλὸν ἀεί ἐστι καλόν which is the corner-stone of the Platonic doctrine of Ideas. [22])

---

[22]) I believe that the Megarian nominalism could be independently established by a line of proof which I have not followed out in this paper. In the early logic predication is regarded as applying a λόγος to a real subject.

The Megarians seem to have inherited the Eleatic view that difference excludes all sameness, a view already controverted in the doctrine of *μέθεξις*, which seems to have formed part of the Platonic theory of *εἴδη* from the beginning. Under their destructive criticism the world *κατακεκερμάτισται* into an infinity of separate factors, incapable of being united again as the multiplicity of experience was united by the Forms of Plato. The chief instrument by which they effected this *κατακερματισμός* of empirical reality was the principle *ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι, ταῦτα ἕτερά ἐστι, καὶ τὰ ἕτερα κεχώρισται ἀλλήλων* (Simplicius, Physics 120.13D). But if difference excludes identity every difference is of equal value: every ideal difference (Hume's "distinction of reason") carries with it a real one: no dividing line can be drawn between essential and accidental differences: all the subtle distinctions on which the Platonic and Aristotelian theories of knowledge are founded disappear into nothing. The denial of *δύναμις* seems to apply the same separatist principles to causation, which becomes a series of discrete acts without inner connexion: and the last stage is the fatalism underlying the *κυριεύων λόγος* of Diodorus Cronus.

This subject is always *καλὸν πρᾶγμα*, not *τὸ καλόν*; and when Plato desires to vindicate the distinct being of the universal, he declares that it can stand as subject, and that it is the only subject of which necessary predication is possible, *τὸ καλὸν ἀεί ἐστι καλόν*.

X.

The Idea of Feeling in Rousseau's Religious Philosophy

by

A. C. Armstrong.

The religious philosophy of Rousseau is contained in three principal groups of his writings. The positive statement of the doctrine appeared in the major works of 1761—62: the religious experiences of Julie in the second half of the Nouvelle Héloise announced the advent of the new religion of feeling; the fourth part of Émile gave sentimental deism its classical expression in the Profession de Foi du Vicaire Savoyard; the eighth chapter of the fourth book of the Contrat Social added the principle of the religion civile. To the criticisms called forth by these discussions Rousseau replied in several controversial writings-Lettre à Beaumont, 1763, Lettres de la Montagne, 1764 etc. Personal details and illuminating references to the central argument are found in the autobiographical works of his later years (the Confessions, the Dialogues, the Rêveries du Promeneur Solitaire) as well as in his varied correspondence.

Throughout these different discussions Rousseau's position on religious questions remained the same. As all the world knows, he inaugurated the reaction against the French Enlightenment by advocating the religion of the heart. Standing midway between the traditional orthodoxy of the Church and the dogmatic negations which the philosophes had reached, he steadfastly defended the deism of feeling against friend und foe. In contrast to the superstitions of priest and bishop, his conclusions formed for him the pure content of the gospel, freed from the accretions of doubtful or incredible dogma. Over against the unbelief of the philosophical coterie, they represented the religion which reason sanctioned and which ennobled, while it

sweetened, the course of human life. The content of this faith was less inclusive than that of the Christian mystics. In its form it followed a less stringent method than that of Kant, or even than the methods adopted by later and less precise defenders of the faith which is based on values. Nevertheless, it served as a link between the more complete acceptance of dogma on the part of thinkers within the Church and the practical belief which so large a part of later philosophy has favored. For Rousseau its principles were "written on the heart in ineffaceable characters". At least they made appeal to the religious feeling in successful opposition to the skepticism of the Encyclopaedist school.

Sentimental deism, therefore, is the established formula for Rousseau's religious philosophy. His is the religion of the inner light, founded on the s e n t i m e n t i n t é r i e u r. What is not so generally recalled is the fact that this faith of feeling was introduced or accompanied by a considerable amount of theoretical discussion. The Savoyard Vicar begins his Profession—as he concludes it—by an appeal to inward conviction[1]); but his method implies a defence of the self as a judging, active being whose deliverances are worthy of credence[2]), and this in turn becomes the premise for a reasoned argument[3]). The activity of the self has its counterpart in a "will which moves the universe and animates nature"; the order of the world adds to the evidence for the divine activity a proof of the divine intelligence. Man, the foremost of earthly creatures, is free and therefore immaterial. Evil is chargeable not to Providence, but to our own free action. God's justice will right the balance of good and ill in a life after death, though the eternal continuance of this existence is not certainly proven. These "principal truths" are deduced from the s e n t i m e n t i n t é r i e u r as well as from the "impression of sensible objects"[4]), but the preponderance of theoretical argument at this stage is little

---

[1]) Cf. below 247 ff.

[2]) Émile, IV, 568—570, vol. II of the Oeuvres Complètes, Paris, Firmin-Didot et Cie., 1883. Cf. Ch. Borgeaud, Rousseaus Religionsphilosophie, 1883, 20—26.

[3]) Émile, 570—580.

[4]) Émile, 580—581

less marked than the familiar nature of the conclusions reached. Both the content and the form of the discussion are characteristic of reasoned deism rather than of belief of the affective type.

The causes of this result are for the most part to be found in the circumstances of Rousseau's life. During the middle period, while his genius was maturing and he was composing the works which brought him fame, the current of his thinking was largely determined by his relations to the Encyclopaedists. Because of temperamental differences, however, and the effects of early training, as well as because of a growing divergence of opinion, he never fully sympathized with the free-thinkers, even before his breach with the leaders of the school. It is intelligible, therefore, that he should frame his defence of faith in opposition to their tenets, and if only for purposes of defence, avail himself of weapons which they had used. As Hettner phrased it in his literary history, „Für Denjenigen, welcher die Schriften der französischen Materialisten kennt, ist es merkwürdig zu sehen, wie hartnäckig und umsichtig Rousseau Zoll um Zoll ihnen den Boden streitig macht" [5]). The sensationalism of Helvétius's De l'Esprit Rousseau subjected, though not without inconsistency[6]), to an especially vigorous criticism. The Helvetian identification of judgment and sensation[7]) undermined the organizing principle of the positive argument which has just been outlined. It was also abhorrent to Rousseau on account of its related doctrines concerning man's moral nature and his position in the scale of created beings, and because he held it to be in essence materialistic. With these objections in mind he frequently made it an object of attack. The projected critique of 1759 was abandoned before publication in view of the proceedings instituted against Helvétius and his work[8]). But we possess the marginalia published by Dutens after Rousseau's death[9]). The first part of the Vicar's Profession contains a vigorous polemic against the sensationalistic doctrine.

---

[5]) Literaturgesch. des XVIII. Jahrhunderts, T. II, 5. Aufl., 1894, 467 ff.

[6]) Cf. below 252—253.

[7]) De l'Esprit, Discours I.

[8]) Cf. Rousseau's Lettres de la Montagne. Part. I. Lettre I (Oeuvres, III, 8 note [1]).

[9]) Oeuvres, III, 287—291.

although its protagonist is not named. The letter to Moultou of August 1, 1763[10]), summarily states the objection to sensationalism because of its materialistic implications and shows the influence of the controversy on Rousseau's method of investigation. Vernes, so Rousseau complains to Moultou, had criticized him for using in the Vicar „ce qu'il appelle le jargon de la métaphysique". „Et il suppose", he continues, "que j'ai eu besoin de ce jargon pour établir la religion naturelle, au lieu que je n'en ai eu besoin que pour attaquer le matérialisme. Le principe fondamental du livre de l' E s p r i t est que j u g e r e s t s e n t i r; d'où il suit clairement que tout n'est que corps. Ce principe étant établi par des raisonnements métaphysiques, ne pouvait être attaqué que par de semblables raisonnements."

On its face this statement of method is decisive. It is corroborated, moreover, by many other passages in Rousseau's writings—in the celebrated letter to Voltaire concerning the latter's poem on the Lisbon earthquake[11]), for example, in the most characteristic parts of the Profession itself[12]), in the Rêveries du Promeneur Solitaire[13]) from the author's latest years[14]). Again and again the competence of philosophy to decide the ultimate questions is challenged because of the conflicting answers which it gives (as well as because of the unworthy traits which Rousseau considered characteristic of its votaries). Appeal is taken to the inner light to decide issues which the intellect is unable to determine in a convincing fashion, or even as a substitute for reflection altogether. Thus the inference lies near, which by many writers has in fact been drawn, that the theoretical phase of Rousseau's inquiry possessed little importance in his own eyes and little significance for the development of thought at large. It is possible, however, to overestimate the subordination of the rational to the subjective factor. With the letter to Moultou should be compared other dis-

---

[10]) Oeuvres, IV, 452—54.

[11]) August 18, 1756; Oeuvres, IV, 238—246, especially 244—246.

[12]) Cf. below 247 ff.

[1]) Oeuvres, I, Troisième Promenade.

[14]) The number and the varied dates of these passages render questionable Borgeaud's suggestion (op. cit. 75) that the theoretical argument for God's existence seemed sufficient to Rousseau, although not complete, when he wrote Émile, and that his doubts had a later origin.

cussions, notably the interesting passage in the eighth book of the Confessions in which, speaking of his return to the Protestant communion at Geneva, in 1754, Rousseau describes his emancipation from the Encyclopaedists' doctrine:

La fréquentation des encyclopédistes, loin d'ébranler ma foi, l'avait affermie par mon aversion naturelle pour la dispute et pour les partis. L'étude de l'homme et de l'univers m'avait montré partout les causes finales et l'intelligence qui les dirigeait. La lecture de la Bible, et surtout de l'Évangile, à laquelle je m'appliquais depuis quelques années, m'avait fait mépriser les basses et sottes interprétations que donnaient à Jésus-Christ les gens les moins dignes de l'entendre. En un mot, la philosophie, en m'attachant à l'essentiel de la religion, m'avait détaché de ce fatras de petites formules dont les hommes l'ont offusquée[15]).

Of broader scope than the letter, this description suggests the influence of Rousseau's reasoned inquiry on his own religious development, as the letter had indicated its place in his polemic against the radical school. Even if the object of his theoretical discussion be considered negative, it served this purpose not in his writings alone, but in his personal deliverance from the unbelief of his time. And it is difficult in either connection to draw a sharp line of division between the negative and the positive effects of the argument. For the burden of the reasoning is positive. Self and God, freedom and a future life are defended by adducing constructive principles in their support, rather than by a critical examination of opposing views. Criticism is also present, but it by no means forms the exclusive content of the inquiry. The discussion tends toward results of evidential value, even though they possess, or may be held to possess, less than complete probative force[16]).

In fine, with Rousseau as in the case of many other thinkers of his class, before and since, there is considerable of ratiocination mingled with the appeal to sentiment. The limits of human intelligence are not reached, "philosophy" or "metaphysics" often does not begin, until reasoned thinking ceases to produce constructive results or leads

---

[15]) Oeuvres, I, 204—05.

[16]) Cf. the Lettre à M. de. ***, Jan. 15, 1769 (Oeuvres, IV, 765—67); also Troisième Promenade (Oeuvres, I, 413, 415).

to conclusions definitely unwelcome. Something of this vacillation may be explained by the transitional character of Rousseau's position, much ascribed to his lack of system. But the matter goes deeper than the question of consistency. The tendency of the religion of feeling to include elements of reason is grounded in the nature of reflection itself, and in the conditions under which reflective conclusions are reached. Man forms a unity in his religious functioning as well as in his non-religious life. It is no more possible to exclude intellectual considerations from his thought concerning religion than it is to prevent affective interests from influencing his faith. The conditions of this result, moreover, are given in factors external to the thinker, no less than in his inner constitution. There are always negative doctrines in contrast to which the faith of feeling has to be built up. Apart from the opposition of radical dogmatists, the world challenges explanation as really, if not as insistently, as the heart demands a basis for life. Or rather, theories of the world and the demands of the heart inevitably interact. In certain respects, therefore, the indecision of Rousseau's argument brings it nearer to the truth. His inclusion of reasoned factors, occasional or even inconsistent as it is, results in a discussion of a more catholic type. His religious philosophy differs at once from the intellectualism of the earlier Aufklärung and the more extreme manifestations of the post-Kantian theology of values[17]).

Nevertheless, the final decision is not made a matter of the theoretical intellect, least of all is it reached by way of discursive reasoning. The ultimate test for Rousseau is always the test of inward experience. This he calls by various names. Now it is la lumière intérieure, now la voix intérieure, or la persuasion intérieure, or l'assentiment intérieur. Very commonly it is termed le coeur, while most characteristically, perhaps, he speaks of it in many different places as le sentiment intérieur. To Rousseau the sentiment intérieur furnishes the instrument and method of religious inquiry. Thus he exclaims at the beginning of the Vicar's Profession. "Je pris donc un autre guide; et je me dis: Consultons la lumière intérieure . . . ."[18]). And again: Portant donc en moi l'amour de la vérité pour toute philosophie,

---

[17]) Cf. the writer's Transitional Eras in Thought, chap. VI.

[18]) Émile, 568.

et pour toute méthode une règle facile et simple qui me dispense de la vaine subtilité des arguments, je reprends sur cette règle l'examen des connaissances qui m'intéressent, résolu d'admettre pour évidentes toutes celles auxquelles, dans la sincérité de mon coeur, je ne pourrai refuser mon consentement . . . .[19]).

The same criterion is commended to the pupil whom the Vicar is supposed to instruct. The conclusions of the latter are not presented to Émile as principles to be accepted, but as proposals which he is to examine and determine for himself. And in all this the injunction is laid upon him to listen attentively to the deliverances of his heart: —

Mon dessein n'est pas d'entrer ici dans des discussions métaphysiques qui passent ma portée et la vôtre, et qui, dans le fond, ne mènent à rien. Je vous ai déjà dit que je ne voulais pas philosopher avec vous, mais vous aider à consulter votre coeur. Quand tous les philosophes du monde prouveraient que j'ai tort, si vous sentez que j'ai raison, je n'en veux pas davantage[20]).

This quotation from the discussion of conscience well represents the whole. With it other passages may be profitably be compared, in particular those with which the Profession de Foi concludes[21]).

The primary characteristic of the sentiment intérieur is its subjectivity. It is in fact subjective in both senses of the term. It is at once individual and inward, so that it becomes a matter of indifference with which of the two factors analysis begins. Individualism, however, is so peculiarly characteristic of Rousseau and of his thinking that it may be considered first. The individual attitude in matters of faith he everywhere inculcates. The Vicar adopts this method for himself and, as we have seen, enjoins it on his pupil. Independent personal examination is made the rule, whether the negative conclusions of the philosophes form the content of belief or the traditional dogmas of the Church. Once only did Rousseau depart from this position, in favor of his celebrated doctrine of la religion civile, that minimum of practical belief which he deemed essential to the mainte-

---

19) Émile, 568.
20) Émile, 583.
21) Émile, 598—602.

nance of the state[22]). In all other cases, he resolutely defended the right of individual judgment. The only position which he will not tolerate is intolerance, the limitation, in particular, of salvation to a single church. So far indeed is the principle of individualism pressed that the limits of legitimate independence are overstepped. Not only is the inquirer to be freed from the trammels of authority, he is to take small account of the canons of logic, in so far as these require a comparison of his beliefs with the conclusions of other men. His own conviction is to be the final test. Beyond this criterion he need regard no other. If he is himself persuaded, if to certain principles his own nature yields assent, if the inner sentiment witnesses in support of these, he has the supreme warrant for their acceptance. — for such evidence is deemed the highest and most cogent of all.

At this point subjectivity passes into its second phase, the phase of emphasized internality. In the last analysis the appeal is taken not to the individual merely, but to the individual judging by the light of inward feeling. Reason in the restricted sense, as opposed to sentiment, especially discursive reason, deals with outer objects. Superior to reason in its revelation of truth is the light of inward vision. The doctrine is most baldly phrased in the discussion of conscience. "Ideas", it is there maintained, come from without-"sentiments", the final arbiters of belief, spring up within the soul. The disjunction between ideas and sentiments, of course, is not complete. "In certain respects" Rousseau remarks "ideas are sentiments, and sentiments are ideas". Both relate to the objects of thought and to ourselves as affected by them. The distinction depends upon the order of the factors: —

A certains égards les idées sont des sentiments et les sentiments sont des idées. Les deux noms conviennent à toute perception qui nous occupe et de son objet, et de nous-mêmes qui en sommes affectés: il n'y a que l'ordre de cette affection qui détermine le nom qui lui convient. Lorsque, premièrement occupés de l'objet, nous ne pensons à nous que par réflexion, c'est une idée; au contraire, quand l'impression

---

[22]) Contrat Social, Liv. IV, chap. VIII (Oeuvres, I, 694—699); cf. Lettres de la Montagne, Part. I, Lettre I (Oeuvres, III, 9—16), Confessions, Part. II, Liv. VIII (Oeuvres, I, 204—05).

reçue excite notre première attention, et que nous ne pensons que par réflexion à l'objet qui la cause, c'est un sentiment[23]).

Sentiments then are marked by a primary reference to self. And this quality enhances their title to authority. Now they are substituted by Rousseau for the processes of reason in the determination of questions of faith. Anon-and very characteristically-he joins them to reason as its supplement and indispensable completion. The witness of the inner man is personal to himself and so amenable to no general standards. It is likewise inward and free from the doubts attaching to objective speculation. Connected with this double subjectivity, there arises a peculiar intensity of conviction which gives the sentiment intérieur a unique character, whether it be considered in its theoretical or its practical relations.

To this subjective certainty Rousseau ascribes especial importance. In his view, it possesses distinctive value, apart from any ulterior grounding of belief. It is remarkable that at many stages of the discussion he says so little about the content of the truths accepted and the nature of the light by which they shine, while he dwells so much on the consent which they secure, on the persuasion produced in the believing mind. The temptation is strong to connect the doctrine with his temperamental peculiarities as well as with the circumstances of his intellectual life. Here we seem to discover not merely a reflection of his controversy with the philosophes, and not alone an echo of the questionings which he himself worked through; thought is carried back to the unwholesome emotional temperament, to the love of peace and quiet, to the avowed impossibility — alleged of men in general, but inferred from personal experience — of resting in a state of mental equipoise. As the Vicar puts it,

Le doute sur les choses qu'il nous importe de connaître est un état trop violent pour l'esprit humain: il n'y résiste pas longtemps; il se décide malgré lui de manière ou d'autre, et il aime mieux se tromper que de ne rien croire[24]).

And yet in this, as in many other instances, Rousseau's temperamental exaggerations serve to mould the doctrine adopted into

---

[23]) Émile, 583 note [1]).

[24]) Émile, 567. Passages of a similar tenor are frequent, e. g., Lettre à Voltaire (Oeuvres, IV, 244).

a typical form. His procedure here is classic, even though extreme. Subjective faith always elicits commendation by the assurance which it affords. It has often been praised for this quality in the past, it is so praised to-day by the many who value the security of conviction gained, without perceiving or without admitting the broader logical problems which the position involves. Of these Rousseau was negligent alike by constitution and by training. With him individualism and subjectivism were in the blood. They were also matters of deliberate and reasoned choice, in opposition to the main current of his time; though it needs scarcely to be added that by his commendation of them he stemmed the current and began the reaction which led toward the coming age.

A third principal characteristic of the sentiment intérieur is its immediacy. And this factor also is held to contribute to its certitude. The operations of discursive reason are prolonged, their issue doubtful. The revelation of the inner light is direct and clear. The testimony of the inward witness furnishes immediate enlightenment concerning the truths of natural religion, or the significance of the Gospel, or even the historicity of the Scripture record [25]. Nowhere, however, does immediacy become of greater moment than in relation to the authority of conscience. Many of the earlier moderns had maintained the infallibility of the moral consciousness after their confidence in theoretical reason had been in part or whole abandoned. Here Rousseau follows their example. The rules of conduct, he contends, are given us by the heart speaking with unimpeachable authority. They come from within, yet amid all the diversity of tradition and circumstance they command universal acceptance [26]. But this unanimity obtains because of the innate character of the moral faculty. This is like an instinct, which can not be explained from any experiential or reflective source. The experientialist fails alike when he seeks to disprove the moral con-

---

[25]) Cf. Lettres de la Montagne, Part. I, Lettre I (Oeuvres, III, 11—12, and note [1]): Lettre à Beaumont (Oeuvres, II, 790). The tenor of these passages closely resembles the position adopted by many recent apologists in defending the Scriptures against the attacks of the higher criticism (cf. below 257 ff.).

[26]) Émile, 582.

sensus by citing forced examples to the contrary, and in his attempt to discredit moral sense by construing it in terms of acquired ideas [27]).

But it is easier to deny the fact of moral disagreement than to disprove it; and in general the arguments of the philosophers must be met, if only by the appeal to individual conviction. In order to lighten his task Rousseau distinguishes between moral consciousness as judgment and as feeling: —

Les actes de la conscience ne sont pas des jugements, mais des sentiments: quoique toutes nos idées nous viennent du dehors, les sentiments qui les apprécient sont au-dedans de nous . . . . [28]) And again: —

Connaître le bien, ce n'est pas l'aimer; l'homme n'en a pas la connaissance innée: mais sitôt que sa raison le lui fait connaître, sa conscience le porte à l'aimer; c'est ce sentiment qui est inné [29]).

In this way the difficulty is avoided, but at the expense of a non-rational analysis of conscience. Or rather of a sensitive or non-rational analysis of human nature as a whole. For to ground the doctrine of conscience it is contended,

Exister pour nous, c'est sentir; notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence, et nous avons eu des sentiments avant des idées [30]).

So the discussion returns upon itself. In order to ground subjective conviction and in maintenance of theoretical deism, the activity of judgment was made the premise from which to confute the Encyclopaedist school [31]). In order to defend conscience, the basis of certitude is found in the sensitive groundwork of man's nature. Je ne suis donc pas simplement un être sensitif et passif, mais un être actif et intelligent; et, quoiqu'en dise la philosophie, j'oserai prétendre à l'honneur de penser, — so begins the conclusion of the earlier argument [32]). Exister pour nous, c'est sentir, such is the burden of the

---

[27]) Émile, 582—584.

[28]) Émile, 583; cf. Nouvelle Héloise, Part. VI, Lettre VII (Oeuvres, II. 347, note [1]).

[29]) Émile, 584.

[30]) Émile, 583.

[31]) Cf. above 243—245.

[32]) Émile, 570.

later doctrine. The contrast[33]) points to a broad inconsistency between Rousseau's argument from judging consciousness and his insistence, fundamental to his position, upon "nature" and sentiment[34]). More important still is its revelation of the danger which besets the appeal to ideal principles. The tendency of such thinking is to belittle or to exclude the element of reason. But unless the rational factor can be consistently retained, the conviction reached loses in quality what it gains in force. For, however great its intensity may be, in character it tends toward the lowest noëtical type.

Nevertheless, inner assent need not be exclusively affective. The sentiment intérieur, although it be analysed in terms of sensibility, may imply or include other factors besides feeling and desire. This is true even for Rousseau. In accordance with settled usage, he not infrequently employs sentiment to mean opinion or conclusion rather than a merely emotional experience[35]). Applied in more specific ways, it may contain definite cognitive elements. So often, and again in harmony with classic standards, inner sentiment is made equivalent to self-conscious awareness of the facts of the mental life, of the existence of the self, for example, of its activity and freedom, of the presence in the soul of social as well as of selfish inclinations.[36]) Or principles or truths are felt or sensed, even

---

[33]) It might be urged, indeed, that the contrast is latent also in the original argument, which concludes.

Je sais seulement que la vérité est dans les choses et non pas dans mon esprit qui le sjuge, et que moins je mets du mien dans les jugements que j'en porte, plus je suis sûr d'approcher de la vérité: ainsi ma règle de me livrer au sentiment plus qu'à la raison est confirmée par la raison même. Émile, 570.

[34]) This inconsistency has been brought out with especial clearness by Höffding (Rousseau, 2. Aufl., 1902, 107—08; cf. Borgeaud, op. cit., 26 note [3]). The contradiction is sharpest, as both these writers show, if the first position of the Vicar is compared with the celebrated passage from the Discours sur l'Origine de l'Inégalité: Si elle (la nature) nous a destinés à être sains, j'ose presque assurer que l'état de réflexion est un état contre nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé. Oeuvres, I, 538.

[35]) Émile, 574, 579, 587, 593, 599 etc. Cf. É. Littré, Dictionnaire de la Langue Francaise, 1873, sub voce, vol. IV, p. 1898, 14.

[36]) Émile, 568—570, 576, 579 etc.; Nouvelle Héloise, 347. Cf. Littré, Dictionnaire, sub voce, IV, 1897—98, 5, and unter sentir, 1899, 1.

principles whose content is primarily theoretical in character. Thus the sentiment intérieur is declared to yield conclusive testimony in favor of the theistic argument from order [37]; and to furnish the only tenable rejoinder to Berkeley in the modern world as it had done to Zeno and to the Pyrrhonians in antiquity [38]. Moreover, when the affective moment is the sole or the decisive factor, it may greatly vary, ranging from the lowest to the highest forms of emotional development. Now it is resolvable into the love of peace and quiet — the satisfaction of desire through moral or religious considerations, the help amid the vicissitudes of life which faith affords, the hope which cheers as age draws on and the forward glance leads thought out beyond the confines of man's earthly existence. Anon it becomes sentimentalism of the less robust type, so for instance in not a few of the outpourings of Julie and her friends in the Nouvelle Héloise. In a third form a higher note is struck, as Rousseau's sensitive nature expands in pure religious aspiration; pure because free from reference to gain or loss on the one hand, and in another sense, since nothing but emotion is present in the given experience. Or, finally, the faith of feeling may attain the level of spiritual values, as satisfaction and exaltation alike give place to the appreciation of ideal religious worth.

Of the first two of these stages little further need be said. In particular the faith which is based upon emotional satisfaction calls for little discussion. Unquestionably the adaptation of religious doctrines to the practical needs of life has an apologetic meaning. And it is but a shallow theory after all which pretends to consider religion in the abstract, void of reference to concrete human interests. But it is not an agreeable task to follow a philosopher of religion who seeks to curb the unbelief of his time in the moments when he rests his own faith on the advantages which this faith has brought him: —

Je conviens de tout cela, et pourtant je crois en Dieu tout aussi fortement que je crois une autre vérité, parce . . . qu'enfin mille

---

[37]) Émile, 573; Lettre à M. de***, Jan. 15, 1769 (Oeuvres, IV, 767—68) Cf. Lettre à Vernes, Feb. 18, 1758 (Oeuvres IV, 279); also this letter and Émile, 576, with reference to the distinction of the two substances.

[38]) Lettre à M. de***, 768.

sujets de préférence m'attirent du côté le plus consolant, et joignent le poids de l'espérance à l'équilibre de la raison[39]).

Dans tout autre système je vivrais sans ressource, et je mourrais sans espoir; je serais la plus malheureuse des créatures. Tenons-nous-en donc à celui qui seul suffit pour me rendre heureux en dépit de la fortune et des hommes[40]).

The argument, it is true, must not be forced. To conclude that Rousseau finds the sole reason for belief in this emotional experience would be an unfair exaggeration of his position. Nevertheless, such declarations as these make no pleasant reading when they come from the writer who claimed to be the only man of his time who really believed in God.

Nor are the sentimental outbreaks more attractive. In general the second half of the Heloisa makes scant appeal to the later modern mind, and nowhere is criticism more easy than in reference to the passages in which Julie or her friends describe her new religious life. Thus Saint-Preux writes to Bomston : —

L'amour de Dieu ne la détache point des créatures; il ne lui donne ni dureté ni aigreur. Tous ses attachements produits par la même cause, en s'animant l'un par l'autre, en deviennent plus charmants et plus doux; et, pour moi, je crois qu'elle serait moins dévote si elle aimait moins tendrement son père, son mari, ses enfants, sa cousine et moi-même[41]). Or Julie herself speaks: —

Ne trouvant donc rien ici-bas qui lui suffise, mon âme avide cherche ailleurs de quoi la remplir: en s'élevant à la source du sentiment et de l'être, elle y perd sa sécheresse et sa langueur; elle y renaît, elle s'y ranime, elle y trouve un nouveau ressort, elle y puise une nouvelle vie, elle y prend une autre existence qui ne tient point aux passions du corps; ou plutôt elle n'est plus en moi-même, elle est toute dans l'être immense qu'elle contemple, et, degagée un moment de ses entraves, elle se console d'y rentrer par cet essai d'un état plus sublime qu'elle espère être un jour le sien[42]).

---

[39]) Lettre à Voltaire (Oeuvres, IV, 244).

[40]) Troisième Promenade (Oeuvres, I, 413): cf. above 250—251.

[41]) Nouvelle Héloise, Part. V, Lettre V (Oeuvres, II, 299).

[42]) Nouvelle Héloise, Part. VI, Lettre VIII (Oeuvres, II, 352—53): cf. Höffding, op. cit., 84—85, 117.

Sentimentalism is not confined, however, to the Nouvelle Héloise among Rousseau's writings. And it readily fuses with aspiration of the higher type. The second of the passages which have just been quoted exhibits religious feeling reaching for the higher levels; while in instances not a few these tendencies flash up like sparks into a purer, steadier flame. Communion with nature favors this emotional expansion, or the contemplation of God's essence or his goodness. At its height, it becomes religious ecstasy in which all knowing, "all distinctions and all limits disappear"[43]. So in the third of the Promenades, from his latest years, Rousseau himself finely describes the experience: —

La méditation dans la retraite, l'étude de la nature, la contemplation de l'univers, forcent un solitaire à s'élancer incessament vers l'auteur des choses, et à chercher avec une douce inquiétude la fin de tout ce qu'il voit et la cause de tout ce qu'il sent[44].

And fifteen years earlier than the time at which the Promenades were written, the Vicar had concluded his theistic argument with a passage of equal range: —

Enfin, plus je m'efforce de contempler son essence infinie, moins je la conçois; mais elle est, cela me suffit: moins je la conçois, plus je l'adore. Je m'humilie, et lui dis: Être des êtres, je suis parce que tu es; c'est m'élever à ma source que de te méditer sans cesse. Le plus digne usage da ma raison est de s'anéantir devant toi: c'est mon ravissement d'esprit, c'est le charme de ma faiblesse, de me sentir accablé de ta grandeur[45].

This is Rousseau's emotion at its height. Issue may be taken with its half-agnostic implications, or with the mood of ecstasy, less welcome to our taste perhaps than to the Gallic mind; the purity of the sentiment, on the other hand, and its nobility are not to be mistaken. Affective the position is, and therefore open to criticism from those who will grant naught of authority, except to the pure intellect, in the decision of questions of faith. But it can not be re-

---

[43]) Höffding, op. cit., 115—116; cf. also 109, 118—119, and the same writer's Geschichte der neueren Philosophie, I. 557.

[44]) Oeuvres, I, 411.

[45]) Émile, 580.

jected as mere idle feeling, since it represents religious aspiration of the finest type.

Already, in fact, Rousseau's deism is advancing to its final stage. The sentiment intérieur becomes at last an appreciation of values. It is remarkable that the evaluating element in Rousseau's theology has been so little noted by his interpreters and critics. Busy with exposition or reproach, absorbed in their formulas for the doctrine as a whole, these have often lightly passed by a tendency of permanent significance, a factor moreover whose presence lies open in passages which we so often quote that we miss their meaning: —

Je vous avoue aussi que la majesté des Écritures m'étonne, la sainteté de l'Évangile parle à mon coeur. . . . Est-ce là le ton d'un enthousiaste ou d'un ambitieux sectaire? Quelle douceur, quelle pureté dans ses moeurs! quelle grâce touchante dans ses instructions! quelle élévation dans ses maximes! quelle profonde sagesse dans ses discours! quelle présence d'esprit, quelle finesse et quelle justesse dans ses réponses! quel empire sur ses passions! Où est l'homme, où est le sage qui sait agir, souffrir et mourir sans faiblesse et sans ostentation [16]?

It is needless to continue the quotation, it is so familiar. Of importance only is the fact that the comparison between Socrates and Christ has been so often cited with scanty realization of its underlying idea. The new religion is a religion of feeling — so it has been rightly judged; and with this formula in hand, it is simpler to decide abruptly, pro or con, than it is to appraise the varieties of experience which the term may cover. Or we say, appeal again is taken from the head to the heart. But once more the question presses. What did Rousseau mean by "the heart"? What did his position involve, whether he stated it in technical terms or not? And what has given his doctrine influence over later forms of thought? Clearly sentiment or feeling here is not the same as egoistic desire for escape from doubt. Nor is it mere emotional exaltation, either of the less or the more admirable type. The voice of the heart may speak in divers tones and give expression to meanings widely different. In this

---

[16]) Émile, 597. Cf. Lettre à M. de***, Jan. 15, 1769 (Oeuvres, IV, 771—72); also Borgeaud, op. cit., 94—106, though it is not necessary to accept Borgeaud's interpretation as a whole.

instance it expresses estimates, even comparative estimates, of ideal worth.

Nor is this the only place where Rousseau makes use of value-judgments. There are frequent passages in his writings on practical subjects in which he now approaches, now definitely assumes the position of evaluating thought. His defensive works in particular are marked by appeals to the principle of worth in settlement of the questions in dispute. So the Lettre à Beaumont, in reply to the archbishop's condemnation of Émile; so again the Lettres de la Montagne, from the author's controversy with the orthodox party, at Geneva. Beaumont, for example, charges Rousseau with inconsistency in at once rejecting and accepting the testimony of men to the Christian revelation. Rousseau sharply retorts: —

Vous vous trompez, monseigneur; je la reconnais (l'authenticité de l'Évangile) en conséquence de l'Évangile et de la sublimité que j'y vois sans qu'on me l'atteste. Je n'ai pas besoin qu'on m'affirme qu'il y a un Évangile lorsque je le tiens.[47])

And once again he writes, more formally, of the Vicar's Profession: —

La seconde (partie) ... propose des doutes et des difficultés sur les révélations en général, donnant pourtant à la nôtre sa véritable certitude dans la pureté, la sainteté de sa doctrine, et dans la sublimité toute divine de celui qui en fut l'auteur[48]).

In regard to the matter chiefly in dispute, it is not impossible to agree with Rousseau's orthodox opponents. The content of religion, as he interpreted it, differed widely from historic Christianity. In regard to the groundwork of faith the balance was more equal. The nineteenth century may have been right or wrong in the emphasis which it has laid on judgments of value in the sphere of ethics and religion. But unquestionably the principle of value has been given a central position in the era's philosophy of belief. And in this connection Rousseau's achievement deserves greater recognition than it has commonly received. For at his best he anticipated a great organizing tendency of the later age.

---

47) Oeuvres, II, 790; cf. above [25].

48) Oeuvres, II, 791.

In his use of the principle Rousseau follows the bent of his genius. As in other parts of his work the sentimental factor outweighs the rational, so here we find too few of those reasoned appraisals by which ideal belief is raised above the level of subjective conviction[49]. He employs the argument again in a relatively undeveloped form. This also is intelligible in view of the conditions of his thinking. More noteworthy is the relative incidence of the argument with reference to various kinds of truth. In contrast to many later writers. Rousseau applies the criterion of worth directly to religious questions, in particular to the doctrines of the positive faith. He unites morals and religion, ethics and theology. But the relative prominence of these and the order of their connection differ from constructions which have been made familiar by the work of his successors. Much more than Kant and the post-Kantians he makes the religious factor substantive and of inherent interest. Morality he construes less as the noëtical prius from which the principles of religion are to be derived[50]. Faith in his view supplies the indispensable groundwork of morals[51]. But faith is not deduced from morals alone. For him religion as well as conduct possesses inherent value. Whereas the first supports the second, the latter in its turn enters as an essential constituent into the practice of a rational faith. And those doctrines only may claim acceptance which bear directly upon life[52]. The religion, on the other hand, which issues from ethics only, or the religion of morality pure and simple, is not that for which he so strenuously contends.

This last phase of Rousseau's doctrine opens up an inviting field for constructive criticism. For much might be said in favor of his accentuation of the religious factor. The importance of the ethical element in religion is not to be ignored whether under religion we

[49]) As suggested to the writer by Professor Charles M. Bakewell, Yale University.

[50]) The chief instance of the moral argument is found in those discussions of immortality in which Rousseau argues from the justice and goodness of God to a future life (v. Émile, 578–580). But even in these the moral factor is not always the only one, nor is this argument Rousseau's sole reason for belief.

[51]) Émile, 585.

[52]) Émile, 598.

think more definitely of the spiritual life, or of those beliefs and principles with which spiritual living stands in close association. But there are motives to religious practice other than the purely moral motive, and intimations of truth which spring from a different source. And as the faith which rests on reason as well as on aspiration is more broadly grounded than that which depends on sentiment alone, so it is possible for moral theology to sacrifice elements which religion can not permanently leave out.

But the purpose of this paper is historical rather than constructive, and it is time to put the outcome of the inquiry into summary form: Rousseau's religious position was sentimental, but it was not devoid of reference to reason, and, at least in part, it depended upon theoretical thinking. The sentiment intérieur implied subjectivism in both senses of the term. As at once individual and inward, it carried with it a peculiar intensity of conviction. Confident assurance followed further from the immediacy of the inner light, and was highly valued by Rousseau, although it led him to a sensitive analysis of conscience. Nevertheless this inward consent is not exclusively affective. It may denote self-consciousness, or even the subjective perception of principiant truth. As feeling, on the other hand, it may comprise desire, or unrestrained emotion, or religious aspiration, or, at its best, the appreciation of ideal values, although the moral ideal is not so predominantly emphasized as it has been in subsequent thought.

Wesleyan University,
Middletown,
Connecticut,
U. S. A.

A. C. Armstrong.

Rezensionen.

A. Schlatter, Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag. Vorlesungen an der Universität Tübingen gehalten. Zweite durchgesehene Auflage. 8°, 267 S. Gütersloh, Bertelsmann. 1910. 4,50 *M*.

Ein überaus gedankenreiches und — gut geschriebenes Buch. Gut geschrieben, d. h. schön, klar und fesselnd. Jeder wissenschaftliche Apparat fehlt. Das ist wohl etwas zu radikal. Der Verfasser versteht es, die Grundgedanken und Spitzen der Spekulationen aller Denker, die er vorführt, kurz und anschaulich, aus der Tiefe heraus, zu entwickeln. Eine im allgemeinen gesunde Pragmatik zeichnet den Zusammenhang der philosophischen Arbeit. Die Schäden dieser Denkleistung von Descartes bis Nietzsche werden mit klarem Blick durchschaut; aber ohne harte Polemik und ohne übertriebenen Pessimismus geschildert. Auch werden die Richtlinien gezogen, welche von den einzelnen Systemen aus auf eine fruchtbare philosophische Weiterführung hinweisen. Wo vom religiösen Ertrag die Rede ist, hält sich der Verfasser allem Anschein nach sehr zurück. Das wird man dem protestantischen Theologen zugute halten, welcher in diesem Buche in erster Linie als Geschichtschreiber der Philosophie auftreten wollte. Manche Urteile, manche Darstellung der Denkarbeit dieses oder jenes Philosophen erregen starke Bedenken; gewöhnlich verstimmen sie aber nicht, sondern regen zu weiteren Nachforschungen an. Einen Fehler hat das Buch. Es ist ein Torso. Denn Descartes' Stellung zu seinen Vorgängern verschwimmt vollkommen. Man gewinnt den Eindruck, als stünde man vor dem Cartesianismus, als vor etwas wesentlich Neuem; und diese Auffassung ist ungeschichtlich.

Stan. von Dunin-Borkowski.

Dr. Alfons Bilharz, Descartes, Hume und Kant. Eine kritische Studie zur Geschichte der Philosophie. 8°, 78 S. Wiesbaden, J. F. Bergmann. 1910. 1,80 *M*.

Die Linie von Descartes über Hume zu Kant wurde schon oft gezeichnet. Was der Herr Verfasser über diesen Zusammenhang andeutet, ist im wesentlichen nicht neu. Einige Details dieser pragmatischen Geschichte, einige Beurteilungen der Spekulation der drei Denker sind nur vom Standpunkt der persönlichen philosophischen Anschauungen Dr. Bilharz' möglich und verständlich. Um seine in mehreren größeren Werken entwickelten Gedankengänge zu würdigen, müßte man eine ganze Schrift abfassen. Ein kurzes Urteil auf Grund der in diesem Büchlein apodiktisch

hingestellten Sätze wäre ungerecht. Aber der Herr Verfasser bringt den Rezensenten in Verlegenheit. Selbst wenn man ein Tröpfchen Humor in philosophischen Werken gerne sieht, vermag man sich mit dem als Einleitung dienenden Gedicht „Des Kaisers Bart" nicht zu versöhnen. Der Vorwurf. „treffen die Philosophen in einem Buch auf ein mit Zahlen oder Buchstaben flankiertes Gleichheitszeichen, so schlagen sie es eiligst wieder zu, als stäke darin leibhaftig der Böse" (S. 8), ist in dieser Allgemeinheit übereilt; wir arme Philosophen werden durch die Mathematiker wahrhaftig nicht verwöhnt; der Satz z. B., „daß konträre Gegensätze aufeinander senkrecht stehen" (S. 26), trägt zur Deutlichkeit nicht bei. Die Klage, daß man in neuen philosophischen Werken keine oder nur unklare Begriffsbestimmungen finde. (S. 10), ist ebenfalls zu hart; um so mehr, als die vom Herrn Verfasser selbst gegebenen Definitionen schwer zu fassen, und seine Terminologie vielfach unverständlich ist. Was über Galilei, Descartes und auch Hume gesagt wird. entspricht nicht mehr dem neuesten Stande der Forschung. Ihr inniger Zusammenhang mit der Vergangenheit ist jetzt ziemlich klar dargelegt. Hier wären besonders die wertvollen Untersuchungen Duhems zu verwerten gewesen. Das Hinausstreben Dr. Bilharz' über Kant ist gewiß zum Teil beherzigenswert; man könnte aber dasselbe, meiner Ansicht nach, weit klarer und einfacher ausdrücken. Die Mathematik mag öfter ein passendes Symbol bieten; sollen durch sie, wie hier, erkenntnistheoretische Dinge erklärt werden, so müßte der Herr Verfasser klarer schreiben. Das Büchlein steht aber leider ganz unter dem Zeichen Heraklits *τοῦ σκοτεινοῦ*. Stanislaus von Dunin-Borkowski.

Baruch de Spinoza. Ethik. Übersetzt und mit einer Einleitung und einem Register versehen von Otto Baensch. (Philosophische Bibliothek, Band 92). Siebente (der neuen Übersetzung, zweite, verbesserte) Auflage. kl. 8° (XXIX und 315 S.). Leipzig, Dürr, 1910. Preis 3.40 ℳ.

Die ursprüngliche, dieser Sammlung angehörige, wenig befriedigende Übersetzung von J. H. v. Kirchmann ersetzte Otto Baensch durch eine ganz neue, nunmehr in zweiter Auflage erscheinende. Sie ist lesbar und genau. Die vorliegende zweite Ausgabe wurde sorgfältig durchgesehen; sie verdankt viel der holländischen Übertragung Dr. Willem Meijers. Die Einleitung berichtet über den Inhalt, die Entstehung und die Methode der Ethik. Die Anmerkungen bringen gut ausgewählte textkritische und sachliche Erläuterungen. Der holländische Text von 1677 hätte wohl an mehr Stellen Berücksichtigung finden dürfen. Der Übersetzer war bemüht, eine gleichmäßige Terminologie im Anschluß an das Original festzuhalten. Das ist zweifellos ein wertvoller Vorzug. Nur ist zu bedenken, daß Spinoza selbst an nicht wenigen Stellen seiner Terminologie nicht treu blieb. Da müßte die Übersetzung heilend eingreifen oder eine Anmerkung zu Hilfe kommen. Wir vermissen außerdem Hinweise auf logische Schwächen, unbegründete Voraussetzungen. Fehlschlüsse. Es finden

sich deren in der Ethik nicht wenige. Gerade vielen Lesern der philosophischen Bibliothek wären solche Hinweise gewiß erwünscht. Wir meinen natürlich nicht kritische Bemerkungen vom Standpunkte des Herausgebers aus gefaßt; wohl aber Andeutungen über Entgleisungen in der Beweisführung. Sie erleichtern dem Laien in der Philosophie das kritische Lesen.

Der Text selbst wird vom Herrn Verfasser mit großer Sachkenntnis behandelt. Abgeschlossen ist die Arbeit nicht. Ein Beispiel. Die Definition der Grausamkeit (S. 166, Nr. 38) stimmt mit dem auf S. 136, 5—14 Ausgeführten nicht überein. Der Text der Ethik an der ersten Stelle (III, Defin. 38) ist dunkel oder verderbt; er muß vielleicht lauten: Crudelitas seu Saevitia est Cupiditas, qua aliquis concitatur ad malum inferendum ei, qui eum (malevolum) amat, vel quem eius (malevoli) miseret. An die durch die gewöhnliche Fassung nahegelegte Perversität hat Spinoza nicht gedacht. Willem Meijer und Otto Baensch nahmen eine Änderung im Text vor und übersetzten: „Grausamkeit oder Rohheit ist die Begierde, durch die wir angereizt werden, dem Übles zuzufügen, den wir lieben oder bemitleiden. Dadurch wird der Widerspruch mit dem Früheren noch unerträglicher. Da wäre es besser, den Text unberührt zu lassen und ihn folgendermaßen zu deuten: Als grausam oder roh bezeichnen wir einen Menschen, der einem von uns Geliebten oder Bemitleideten Übles zuzufügen begehrt. Das ist psychologisch richtig, wenn es auch mehr von der Tat als der Begierde gilt.

Den Abschluß der Übertragung bildet ein sorgsam gearbeitetes Register. Stanislaus von Dunin-Borkowski.

Ernst Crous. Die religionsphilosophischen Lehren Lockes und ihre Stellung zu dem Deismus seiner Zeit (= Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von Benno Erdmann, XXXIV. Heft). gr. 8°. VIII u. 118 S. Halle, Niemeyer 1910. 3 M.

In seinen religionsphilosophischen Lehren ist Locke ganz aus seiner Zeit herausgewachsen; als bedeutender Mann verschaffte er sich Gehör und Gefolgschaft, so wenig Originelles und Wertvolles er auch auf diesem Gebiete hervorbrachte. Er war freier als die orthodoxe englische Theologie, gemäßigter als die protestantischen Gegner der Staatskirche, religiöser und gläubiger als die Deisten. Sein philosophischer Kopf fand alle möglichen Gründe und Lösungen, wenigstens scheinbare, wo Politik oder Patriotismus oder auch der nicht unbedeutende Rest seiner christlichen Überzeugungen mit seiner Erkenntnislehre oder seinem Bau einer Vernunftreligion in Zwiespalt gerieten. Lockes Toleranzansichten, so einseitig sie auch sind, berühren uns dennoch sympathischer als die zwischen kalter Staatsraison und unheimlicher Mystik auf und ab pendelnde Toleranzpraxis Cromwells, jedenfalls sind sie erträglicher als die vieler anderer Theoretiker und ehrlicher als die treulose Duldung der Regierung unter den Stuarts; aber sie bleiben diplomatisch und eklektisch. Dieser Teil des Zusammenhanges Lockes

mit seinem Milieu, diesen gemäßigten Liberalismus und die damit gegebene Stellung gegenüber den älteren und zeitgenössischen Deisten zeichnet Crous vom vierten Abschnitt an trefflich, wenn auch gerade diese seine Studien über Lockes religiöses Umbild nicht eigentlich auf die Quellen zurückgreifen. Aber seinen Locke kennt der Verfasser gründlich. Dagegen tritt die vollkommene Abhängigkeit des englischen Philosophen von der damaligen Theologie und Philosophie in seiner Offenbarungs- und Gotteslehre nicht deutlich genug bei Crous hervor. Und diese Abhängigkeit war, wenn man von Kleinigkeiten absieht, eine lückenlose.

Stan. von Dunin-Borkowski.

Eduard Spranger. Fichte, Schleiermacher, Steffens über das Wesen der Universität. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung, 1910. 4 Mk.

Zur hundertjährigen Wiederkehr des Gründungstages der Berliner Universität hat die Dürrsche Buchhandlung die drei vorliegenden Aufsätze als eine Art Festgabe erscheinen lassen. Herr E. Spranger hat die Ausgabe mit einem Begleitwort ausgestattet, das den Leser in strenger und klarer Kürze mit der Geschichte der Universitäten und mit den Grundgedanken über die „Idee des Wissens", die zur Zeit der Gründung der Berliner Universität mächtig wurde, bekannt macht. In den drei Schriften spricht sich der Geist aus, der bei der Gründung der Berliner Universität in den größten und edelsten Geistern der Zeit lebendig war. Die Universität darf es als eine Ehrenpflicht betrachten, im Geiste jener Männer weiter zu wirken. Die Wahrhaftigkeit dieses Geistes wird sich im Erfolge bewähren.

Wie verschieden sich die Autoren im einzelnen äußern, so stimmen sie doch darin überein, daß sie als das Prinzip, als den gemeinsamen Untergrund, auf dem das Wesen der Universität beruht, die Idee des Wissens, die Einheitlichkeit und organische Zusammengehörigkeit alles Wissens in der Einheit des Bewußtseins ansehen. Sie alle beseelt der allgemeine Sinn für den durchgängigen Zusammenhang alles Wissens, den systematisch philosophischen Geist. Sie verwerfen demgemäß den Gedanken, die Universitäten zu Stätten der Spezialistenausbildung zu machen und verlangen, daß der philosophische Unterricht den Mittelpunkt aller Studien bilden müsse, damit er den Gang der wissenschaftlichen Arbeit durchleuchte und belebe. Auch Humboldt war von diesem Geiste beseelt; und die Universität Berlin ist unter diesem Zeichen gegründet worden.

Neben der Frage nach dem inneren Wesen der Universität stand die Reflexion über die Art, wie das wissenschaftliche Leben dem Staate einzugliedern sei, im Vordergrunde des Interesses. Über dieses Verhältnis gehen die Ansichten unserer Autoren auseinander. Der Staat war durch die Wirkungen des Naturrechts und der französischen Revolution in eine neue Phase seiner Geschichte gedrängt, die der bestehende despotische Staat noch nicht als berechtigt anerkennen wollte.

Fichte und Schleiermacher befinden sich in einer Reaktion gegen den absoluten Staat. Sie empfanden ihn als äußeren, fremden Zwang, während

sie alles kulturelle Leben in der Gesellschaft oder in der Nation sich abspielen sahen. Der absolute Staat stand mit dem Rechte in solchem Widerspruch, daß es sogar einem Fichte nicht in den Sinn kam, daß der Staat doch der oberste Herr aller Sittlichkeit und der unparteiische Beschützer aller Menschlichkeit sein müsse. Wenn Fichte es für die Aufgabe des Staates hielt, nach und nach zu verschwinden, so wollte Humboldt, der aufgeklärte Individualist, den Staat von jeder Teilnahme an kultureller Arbeit möglichst ausschalten. Einen ähnlichen Gegensatz empfand Schleiermacher zwischen Gesellschaft und Staat. Steffens allein hat die Aufgabe des Staates zur Universalität und Humanität richtig erkannt. Er hat sein eigenes, schönes Prinzip durchbrochen, dadurch daß er seine Humanität auf das Christentum einschränkte.

Schleiermacher spricht es direkt aus, daß der Staat auf Unterdrückung der Lehrfreiheit ausgehe, und daß dieser Einfluß zurückgewiesen werden müsse, damit der Charakter des wissenschaftlichen Vereins hervortreten könne. Auch Fichte ist der Ansicht, daß man ohne Staat leben könne, jedoch nicht ohne Gesellschaft. Er ist hierin von Rousseau beeinflußt. Während Pufendorf den Staat in den Mittelpunkt seines Systems stellte, knüpfte Rousseau an die „Gesellschaft" der Renaissance und des Hugo Grotius an. Das ethische Problem des Staates hat darunter gelitten: wir sehen es bei Fichte und auch bei dem eigentlichen seiner deutschen Schüler, bei Herder.

Bei Steffens zeigt das Wesen des Staates die höchste Erhabenheit. Er stellt die innigste Durchbringung des inneren und äußeren Lebens der Menschen dar. Die Entfremdung zwischen Regierung und Bürgern läuft dem Wesen des Staates zuwider. St. hält es für einen törichten Wahn, daß die höheren Bestrebungen mit den Bedürfnissen des Staates in Widerspruch stehen sollen. Das Band, das den Staat mit den Bürgern und die Bürger mit dem Staat verknüpft, ist nicht etwa blinder Zwang, sondern Wahrheit, Sittlichkeit und Ehre. Die Idee des Staates muß vor jedem Bürger klar daliegen, so daß er alle Gesetze als selbstentworfene eigner Vernunft ansieht. Daher kann man nur so folgern, daß es im Wesen des Staates liegt, die innere Freiheit des Geistes, von welcher die äußere nur als der schwache Abglanz anzusehen ist, zu schützen und zu pflegen. Die Universitäten, durch „welche die Jünglinge des Staates aufgefordert werden, durch Selbstbestimmung das Maß zu erringender Freiheit sich selbst zu erwerben", hängen auf das Intimste mit dem Schicksal des Staates zusammen. Der Verfall der Universität bedingt den Verfall der Nation.

Was die innere Einrichtung der Universitäten betrifft, so wird dieselbe von Fichte, Schleiermacher und von Steffens demokratisch-republikanisch gedacht. Das Prinzip der Bildungspflicht des Staates ist von allen erkannt. Fichte ganz besonders zeigt sich hier als Schüler des Pestalozzi. Die Universität stellt ihm den Gipfel jenes Baumes dar, dessen Wurzel die allgemeine Volksschule ist (S. 21). Derselbe Denker hat die Universitat in Beziehung gebracht zur Universalitat (S. 73), zur Allheit der Menschen, die das oberste Kriterium der Ethik bildet. In den 3 Denkern war dieser Gedanke lebendig, mag der eine seine Universität mehr preußisch, der andere deutsch und der

dritte zwar universal, jedoch kirchlich gedacht haben. Die Gründung der Berliner Universität geschah durch Humboldt in dieser Absicht der reinen Universalität, der reinen Humanität. Möge sie in diesem Geiste weiterwirken.

Dr. Gustav Falter.

Andrew Halliday Douglas, The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi, Pp. X, 318. Cambridge University Press, 1910. 7 s 6 d net.

We can only extend a cordial welcome to this work by the late Professor Halliday Douglas, for it is impossible to have too many excellent monographs of this sort. The only regret possible is the too early death of the author of this historical study. The Editors, Dr. Charles Douglas and Professor R. P. Hardie, contribute not only a brief Preface, but also a very good Introductory Note. In the standard Histories of Philosophy, Pomponazzi has too often been little more than a recorded name, and though Weber and Höffding have done better, yet their accounts have defects. It is something to get so complete and scholarly a treatment, as we have here, of one who is described as ,,a unique figure in the history of the last phase of Scholasticism". For that end of Mediaeval thought has its own light to shed backwards on the whole movement of that period. The first three chapters will be found contributory to that end, dealing, as they do, with ,,Aristotle in the Middle Ages", ,,The Arabians and St. Thomas", and ,,Pomponazzi as an Aristotelian". In eight subsequent chapters Pomponazzi's psychology, his views on the soul, intelligence, sense, reason, knowledge, virtue, and natural law in life and religion, are set forth with numerous quotations from Pomponazzi's works. The exposition is always clear and interesting, and there is not much call for criticism. It is a pity that the author's untimely death prevented his giving ,,a more general and complete account of the movement of opinion to which Pomponazzi's writings contributed — an account in which more positive results would have supplemented the negative phase which dominates Pomponazzi's thought."

Irvine, Scotland. James Lindsay.

Lydia Gillingham Robinson, ,,Spinoza's Short Treatise on God, Man, and Human Welfare", Pp. XXIV, 178, Chicago: The Open Court Publishing Company, 1909.

This is the first English version of this work, though German and French versions have already appeared, and, as such, it is to be welcomed. This, all the more, that its importance has been so long overlooked. For it really provides a most suitable introduction to the great work of Spinoza on Ethics. It gives the point of view from which that great work was developed, and here we have a simple style of introduction to what was afterwards to be worked out in ponderous mathematical fashion. Spinoza has, in this translation, been allowed to speak, as much as possible, for himself, and the more

informal character of the present work casts its own light upon the early efforts of the philosopher's mind. The book begins with an introductory chapter on „Spinoza and his Metaphysics", taken from Dr. A. Schwegler's „History of Philosophy", as translated by Dr. J. H. Stirling. Then the book proper begins. Its two parts are (1) God, and (2) Man and what pertains to him. The first part deals with such subjects as, „That God is", „What God is", „God is the Cause of Everything", etc., leading up to „Nature as Creator", „Nature as Creature", and „What is Good and Evil". It needs no pointing out how the treatment of such themes paved the way for that masterpiece, the „Ethics". The second part, relating to Man, covers a great variety of topics, already treated, embryonically, in characteristic Spinozan fashion. They range from Opinion, Belief, Knowledge, Love, Hate, etc., to „Devils" and „True Liberty". In an Appendix, Axioms, Propositions, and the Human Soul, receive attention. An excellent feature of the work is its „Glossary of Terms", wherein many Spinozan modes of expression are given in three columns, English, Dutch, and German. The author is to be congratulated on the production of a work philosophically so interesting.

Irvine, Scotland. James Lindsay.

Collier, Arthur, Clavis Universalis. Edited by Ethel Bowman, Pp. XXV, 140. Chicago: The Open Court Publishing Company. 1909.

The value, or at least, the interest of this book lies in the pathway it discloses from Cartesianism to subjective idealism viâ Malebranche and Norris, rather than by Locke. We cannot do better than let the Prefatory Note inform readers that „by this edition it is hoped to call attention to a book otherwise inaccessible, which, though curiously parallel to Berkeley's contemporary works, has undoubted independent value; and which anticipates Kant's first two antinomies. The whole history of philosophy perhaps presents no more striking example of undeserved neglect, and no more curious coincidence of thought than the eighteenth century in England. By entirely different modes of approach, and unknown to each other, Berkeley and Collier reached the same conclusion — that matter, as conceived by traditional philosophy, is non-existent. This edition of the Clavis Universalis is an exact and verified copy of the essay as it appears in Dr. Parr's „Metaphysical Tracts of the Eighteenth Century", a book now out of print. It is pointed out in the Introduction that Collier met with recognition in Germany sooner than in his own country, a full and able extract of the work having been published at Leipzig in 1717. But the full text was first made available for German scholars by J. C. Eschenbach, Professor of Philosophy in Rostock, in 1756. Collier's system is a theistic idealism or spiritualism, but the parallelism between his positions and those of Berkeley is not here presented in any very complete or detailed form. There are also one or two awkward misprints in the Introduction. But we are grateful for this reprint, in the interests of the History of Philosophy.

Irvine, Scotland. James Lindsay.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Ach, N., Über den Willensakt und das Temperament. Leipzig, Quelle & Meyer.

Baer, H., Beobachtungen über das Verhältnis von Herders Kalligone zu Kants Kritik der Urteilskraft. Heidelberg.

Baumann, J., Eine neue Nachfolge Christi. Berlin, Fr. Wunder.

Bericht, 28., der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. Berlin, Mayer & Müller.

Brunswig, A., Das Vergleichen und die Religionserkenntnis. Leipzig, Teubner.

Dürr, E., Erkenntnistheorie. Leipzig, Quelle & Meyer.

Ebbinghaus, J., Relativer und absoluter Idealismus. Leipzig, Veit & Co.

Eliot, Ch. W., Die Religion der Zukunft. Gießen, Töpelmann.

Ewald. O., Lebensfragen. Leipzig, Hirzel.

Festschrift zur Jubiläumsfeier der Universität Basel. Hrsg. von Rektor und Regenz. Basel, Helbing & Lichtenhahn.

Fichte, J. G., Die Anweisung zum seligen Leben. Jena, Diederichs.

Haering. Th., Der Duisburgsche Nachlaß und Kants Kritizismus. Tübingen, Mohr.

Heinze, M., Ethische Werte bei Aristoteles. Leipzig, Teubner.

Hume, David, Der Verstand. Leipzig, Kröner.

Kirsten, W., Zurück zu Schoppenhauer. Berlin. Curt Wigand.

Komposition, Die, des allgemeinen Weltraumes und seine Entwicklung. Königsberg, Ostpreuß. Druckerei.

König, H., Die metaphysische Begründung der Ethik in Eduard von Hartmanns philosophischem System. Leipzig, Quelle & Meyer.

Külpe, O., Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft. Leipzig, Hirzel.

— Einleitung in die Philosophie. 5. Aufl., Ebd.

Kung, Li, Gespräche. Jena, Diederichs.

Lourié, S., Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Tübingen, Mohr.

Monumenta Germaniae Paedagogica. Bd. 44, 45, 46. Berlin, Weidmann.

Neumark, D., Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters. Bd. II, 1. Berlin, G. Reimer.

Ostertag, H., Der philosophische Gehalt des Wolff-Manteuffelschen Briefwechsels. Leipzig, Quelle & Meyer.

Pavlu, J., Die pseudoplatonischen Zwillingsdialoge Minos und Hipparch. Wien, Selbstverlag d. Verf.

Pötschel, W., Jakob Sigismund Beck und Kant. Breslau (Diss.).

Reich, E., Aus Leben und Dichtung. Leipzig, Klinkhardt.
Ressel, W., Das Impfgeschäft. Dresden.
Schmalenbach, H., Das Seiende als Objekt der Metaphysik. Jena (Diss.).
Schneider, A., Wirklichkeiten. Straßburg, Singer.
Schultz, W., Dokumente der Gnosis. Jena, Diederichs.
Selz, O., Die psychologische Erkenntnistheorie und das Transzendenzproblem. Leipzig, Engelmann.
Shaftesbury, Die Moralisten. Jena, Diederichs.
Spicker, G., Am Wendepunkt der christlichen Weltperiode. Stuttgart, Fromann.
Strecker, F., Der Wert der Menschheit. Leipzig, Engelmann.
Teichmann, B., Beweis für das Dasein des Schöpfers des Weltalls. Leipzig, Fritzsche & Schmidt.
Timmerding, H. E., Die Mathematik in den physikalischen Lehrbüchern. Leipzig, Teubner.
Vischer, E., Die Universität Basel. 1460—1910. Festrede. Basel, Helbing & L.
Vögele, A., Der Pessimismus und das Tragische in Kunst und Leben. Freiburg, Herder.
Walleser, Der ältere Vedanta. Heidelberg, Winter.
Wernicke, A., Die Begründung des deutschen Idealismus durch Immanuel Kant. Braunschweig, J. H. Meyer.
Wissenschaftliche Beilagen zum 22. Jahresbericht der philosophischen Gesellschaft in Wien. Leipzig, J. A. Barth.
Wolf, A., Eine neue und religiöse Weltanschauung im Lichte des Konzentrationsgesetzes. Leipzig, Eckardt.
Wollf, K., Schiller und das Unsterblichkeitsproblem. München, Beck.
Wundt, Psychologische Studien. Bd. VI. Heft 5 u. 6. Leipzig, Engelmann.
Zschimmer, E., Das Weltenleben. II. Teil. Leipzig, W. Engelmann.

B. Englische Literatur.

Appleton, L. E., A Comparative Study of the Play Activities of Adult Savages and Civilized Children. Chicago, Chicago Press.
Hart, J., A Critical Study of current Theories of Moral Education. Ebd.
Henke, F., A Study in the Psychology of Ritualism. Ebd.

C. Französische Literatur.

Gaultier, V., La vraie Education. Paris, Hachette.
Darbon, Le concept du hasard. Paris, Alcan.
Besançon, Les adversaires de l'hellénisme. Ebd.
de Wulff, Histoire de la philosophie en Belgique. Ebd.
Eucken, Les grands courants de la pensée contemporaine. Ebd.

D. Italienische Literatur.

Levi, A., La Filosofia dell'Esperienza I. Il fenomenismo. Pavia, Bizzoni.
Saitta, G., La Scolastica del Secolo XVI e la Politica dei Gesuiti. Torino, Bocca.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. 1910. Somló, Maßstäbe zur Bewertung des Rechts.

Bulletin de l'Academie des Sciences de Cracovie. 1908. Janvier: Heinrich, La psychologie des sentiments.

— Novembre-Decembre: Lukasiewicz, Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles.

Cultura Filosofica. 1909. Gennaio-Giugno: Levi, Studi logici.

— anno IV, fasc. 3 e 4: Levi, La filosofia dell'Assoluto in Inghilterra e in America.

Il Commento. 1910. Tilgher, Le Antinomie della Filosofia dell Diritto.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft. 1910. H. 7: Romundt, Baco von Verulam in Kants Vernunftkritik.

Rivista Italiana di Sociologia, Anm. XIII fasc. 5, 6. Un punto Controverso nella storia delle dottrine politiche.

Die *Theologische Literaturzeitung,* das bekannte Organ der wissenschaftlich-kritischen protestantischen Theologie, zurzeit herausgegeben von Adolf Harnack-Berlin, Hermann Schuster-Hannover Arthur Titius-Göttingen, beabsichtigt hinfort neben der den Umkreis der Theologie umspannenden historisch-philologischen Arbeit auch der allgemeinen Religionsgeschichte reges Interesse zuzuwenden und über ihren gesamten Umfang durch „kritische Referate eingehend und gründlich zu orientieren". Auch sollen die Beziehungen der Religion zum modernen Geistesleben aufmerksam verfolgt werden. Dem steigenden internationalen Austausch entsprechend werden die Beziehungen zur Literatur des Auslandes noch mehr gepflegt werden; auch ausländische Gelehrte sind zum Bericht über ihre Literatur gewonnen. Über wissenschaftlich bedeutsame Unternehmungen, Funde von religionsgeschichtlicher Bedeutung werden kurze authentische Mitteilungen gebracht, wozu die Mitarbeit von interessierten Gelehrten des In- und Auslandes stets willkommen ist.

———

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXIV. Band, 3. Heft.

XI.

Materie und Form bei Aristoteles.

Erwiderung und Beleuchtung

von

David Neumark.

In Bd. XXIII, 4. Heft 1910 des Archivs für Geschichte der Philosophie erschien einAufsatz unter dem Titel: A Recent View of Matter and Form in Aristotle, gezeichnet von Dr. Isaac Husik, University of Pennsylvania, Philadelphia. Es ist dies zum vierten Male, daß mir dieser Name unter Aufsätzen begegnet, die sich mit dem ersten Bande meiner Schrift Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters befassen. Das erste Mal im Jewish Exponent, Philadelphia, vom 8. Mai, gezeichnet Isaac Husik, Gratz College, Philadelphia, dann in The Philosophical Review ed. Cornell University, New York, Vol. XVII, Nr. 5, September 1908, p. 554—556, gez. Gr. Coll., dann wieder als Vorlesung vor der historischen Sektion des Dritten internationalen Kongresses für Philosophie, Heidelberg, September 1908, und endlich (?) in diesen Blättern. Das ist eigentlich eine für mich sehr erfreuliche Erscheinung. War es ja stets eines der Ziele meiner Arbeit, das Interesse für die in meinen Schriften behandelten Probleme in Studentenkreisen zu wecken. Allein die eigentümlichen Bemühungen des Herrn H. scheinen mir eher darauf gerichtet zu sein, sich selbst zu promovieren, indem er sich auf Grund meiner Arbeit eine, durch ein in solchen Fällen gebräuchliches Adjektiv zu bezeichnende Existenz als philosophischer Schriftsteller zu begründen versucht. Seine Ausführungen zeugen von vollständiger Unkenntnis der Philosophie im allgemeinen und der

des Aristoteles im besonderen, von sehr minimaler Kenntnis des Griechischen und von absoluter literarischer und wissenschaftlicher Skrupellosigkeit. In der Tat, wäre es ihm nicht gelungen, seine „Kritik“ auf dem sehr geschickt gewählten Umweg über die Massenvorträge des Kongresses im Archiv zu veröffentlichen, ich hätte seine Bemühungen wie bisher auch fernerhin ignoriert. Nun aber ist mir die Ehrenpflicht auferlegt, H. zu erwidern. Um jedoch den Leser nicht ausschließlich auf dem von H. erreichten Niveau zu halten, werde ich die Geraderückung der von H. an Aristoteles und meinem Buche verübten Verrenkungen nach Möglichkeit dazu benutzen, gewisse Einzelheiten in meiner Aristoteles-Interpretation mehr zu beleuchten, als dies in meinem Buche, wo es sich um eine summarische Darstellung handelt, geschehen konnte.

H. trägt seine „Gedanken“ in chaotischer Unordnung vor, er kommt auf ein und denselben Gegenstand öfter zurück, ohne auch nur durch ein Wort den Zusammenhang anzuzeigen. Es war ihm nicht möglich, das Feld zu überblicken, um seinen Angriff auf einige Hauptpunkte zu konzentrieren und alles andere akzessorisch zu behandeln. Er wird von Stelle zu Stelle geschoben und ist zufrieden damit, durch armselige Flickarbeit den Leser über die Unhaltbarkeit und Hohlheit der geäußerten „Ansichten“ hinwegzutäuschen. Um nun etwas Ordnung in dieses Chaos zu bringen, will ich die einzelnen Stellen, soweit sie besondere Fragen behandeln, numerieren und durch Verweisungen den Zusammenhang herstellen:

I.

Zur systematischen Interpretation.

S. 447.

1. Apart from the importance ... Dr. N. feels especially called upon ... Das sieht ganz danach aus, daß H. sich berufen fühlt, meine Berufung dazu, eine Interpretation Arist. zu konzipieren, in Frage zu stellen. Ein solcher Versuch von seiten eines Mannes, dem mein Buch zum ersten Schritte auf diesem Gebiete verholfen hat, richtet sich von selbst. Die Sache geht aber weiter. Der ganze Ton, den sich H. in diesem Aufsatz herausgenommen hat, legt die offenkundige Absicht zutage, nicht nur den schuldigen Respekt zu versagen, sondern auch direkt zu verletzen. Über den Undank

wird sich niemand verwundern, der jemals diese Spezies von literarischen Existenzen näher zu beobachten Gelegenheit hatte. H. aber widerspricht sich selbst: H. hat auch in seinen früheren Aufsätzen gesagt und noch mehr angedeutet, daß er mit meinen Interpretationen in äußerst wichtigen Punkten nicht übereinstimmt, aber er wußte noch anderes zu sagen. Im Jewish Exponent: that he nevertheless has an eye to details of text criticism and interpretation, thus satisfying the needs of the specialist as well as those of the student interested in the result ... In that study (m. Studie über die Dogmengeschichte des Judentums, welche die Geschichte d. jüd. Philosophie zum Ausgangspunkt nimmt) Dr. N. gives a list and classification of Jewish dogmas, discusses their significance, and reconstructs ingeniously and rather plausibly the conditions of their adoption ... Und auch nachdem er eine Probe seiner „Philologie" gegeben und angedeutet hat, daß sie geeignet ist, meine Arist.-Interpretation über den Haufen zu werfen, schließt er: Dr. Neumark's work fills a want in Jewish literature, and we hope his duties in the new position will not unduly delay the issues of the succeeding volumes of this important work. He shows high powers of originality and ingenuity in thought. He is master of the literatures with which he has to deal, and bold in the formulation of his views. All who are interested in scholarship in general and in Jewish scholarship in particular will join in the wish that Dr. N. may be granted the leisure, the freedom from care, and the inspiration to bring to a successful completion the great and difficult work he has mapped out for himself, and in the hope that before another decade or two has passed we may have in published form the "threefold cord, not easily broken" of Dr. Neumarks Jewish philosophy. Ferner in The Philos. Review, S. 554: This work is important and deserves a more extended treatment ... S. 555—56: The chapter on Aristotle's treatment of matter and form is, by virtue of its orientating character and the novelty of some of its views, very important ... Dann kommt der Widerspruch, dann aber, S. 556: The book is nevertheless of great value, as the author has mastered his field, and is an able and suggestive thinker. The work is especially noteworthy as being the first on the subject on so comprehensive a plan, and with a view to the development of philosophical problems. Wo ist nun das alles hin? H. verweist zwar auf den Jewish Exp., aber er weiß, daß fast

keiner der Leser des Archivs den Exponent zur Hand hat, und daß keiner derselben dort nachschlagen wird. Ein Hinweis auf The Philos. Rev. war schon minder sicher, er ist denn auch unterblieben! War es nicht die Pflicht H.s, hier, wo er das Kap. über Arist. „behandelt", wenigstens das zu wiederholen, was er darüber in der Review gesagt hat? Und dann, wie verträgt sich der Ton im Archiv-Artikel mit den oben zitierten Äußerungen? Welchen Änderungen in seiner Umgebung wollte sich H. durch die Änderung seiner Stellungnahme anpassen?

...and in the second place, he draws therefrom other views etc. das ist nicht richtig ausgedrückt. Die Stellung Maimunis sowohl wie auch die zwei verschiedenen Gruppen in der jüdischen Philosophie werden zwar von meiner Aristoteles-Interpretation sehr aufklärend beleuchtet, bestehen aber unabhängig von dieser.

S. 447—48.

2. Aristotelians will probably not go etc. H. irrt sich. Große Gelehrte, Professoren der Philosophie an großen deutschen und anderen Universitäten und andere wirkliche Aristoteliker haben mein Buch mit großem Interesse gelesen und sich darüber, teils in Privatbriefen (einer der besten Kenner Aristoteles sogar besonders über das Aristoteles-Kapitel), teils öffentlich, in einer mich sehr ermutigenden Weise ausgesprochen. H. führt sich hier als Aristoteliker und als Interessenten der jüdischen Philosophie ein, indem er glaubt, daß Interessenten der jüdischen Philosophie in der Regel nicht in der Lage sind, das Kapitel über Aristoteles kritisch zu lesen. Ich kann H. nur versichern, daß die jüdischen Studenten der Philosophie, die mein Buch in erster Reihe ins Auge faßt, in der Regel mehr Kenntnis des Griechischen besitzen, als er im vorliegenden Aufsatz verrät, obschon er sich hier als „Philologen" gibt; sie würden sonst zum Universitätsstudium gar nicht zugelassen werden.

S. 448.

3. For I am of the opinion etc. Die Ansicht H.s, daß ich die zwei verschiedenen Standpunkte in Aristoteles von auswärts (a scheme from without) hineininterpretiere, beruht, wie wir im folgenden sehen werden, auf seiner vollständigen Unkenntnis der Philosophie des Aristoteles und der zur Diskussion stehenden Probleme. So habe ich schon in meinem Essay über Willensfreiheit auf den Widerspruch in den Schriften Aristoteles' hingewiesen

(Haschiloah III, 1898, S. 498), hier allerdings noch auf Grund der gangbaren Interpretation; in einem späteren Aufsatz jedoch, „Weltanschauung und Lebensanschauung" (ibid. XI, 1903, S. 137), zu einer Zeit, in der mich schon meine eigene Interpretation Aristoteles, zunächst aber noch ohne jede Rücksicht auf die Gruppeneinteilung in der jüdischen Philosophie, beschäftigte, spreche ich bereits von „zwei verschiedenen (Welt-) Anschauungen" in der Philosophie Aristoteles (שתי השקפות שונות); vgl. Nr. 12.

Diese Behauptung steht übrigens im Widerspruch mit jener unter Nr. 1, wonach ich die Gruppeneinteilung in der jüdischen Philosophie von den zwei Standpunkten Aristoteles abgeleitet hätte!

S. 448—449.

4. H.s Abriß meiner Interpretation Aristoteles ist äußerst mangelhaft und irreführend. Mit etwas Sachkenntnis hätte H. auf demselben Raume den Inhalt viel vollständiger und adäquater skizzieren können. Hier soll nur auf einen Punkt hingewiesen werden.

5. Unter 12 sagt H.: Matter is potentially that which form is actually, and they are both one from two different aspects. Das ist eine verständnislose Wiedergabe meiner Ausführung S. 366. Dort handelt es sich nur um das Verhältnis der letzten Materie eines Einzeldings zu dessen bald einzutretender spezieller Form höheren Ranges, nicht um die absolute Hyle und das absolute Formprinzip. Und auch beim Einzelding kann man nicht sagen, daß sie „both one" sind, sie gleichen wohl einander im Inhalt, aber sie existieren nicht zugleich, das aktuelle Einzelding löst das potentielle ab. H. trägt hier seine eigenen verrenkten Begriffe von Aristoteles Lehrmeinung in meine Interpretation hinein, vgl. Nrn. 14 u. 41.

S. 449.

6. To this I would answer by denying that there is any essential difference in the treatment or solution of the problems in question in the two treatises of Aristotle. Hier wie durch den ganzen Aufsatz verschweigt H. dem Leser die Tatsache, daß ich unter der Einteilung Aristoteles in Physik und Metaphysik keine mechanische Einteilung verstehe, S. 378: „Aber die Teilung der Äußerungen in den Schriften Aristoteles nach den zwei Gesichtspunkten ist der Schlüssel zur Lösung all dieser Fragen. Dabei muß man stets auf den Faden der Hauptdiskussion achten. Einzelne versprengte Partieen und auch Sätze kommen auch in dem von der

Haupttendenz abweichenden Sinne vor. Es handelt sich eben nicht um eine mechanische literarische Zweiteilung der Schriften Aristoteles. sondern darum, daß Aristoteles überall da, wo seine Ausführungen auf die Fundamentierung der Naturwissenschaft gerichtet sind, einen anderen Standpunkt einnimmt, als an jenen Stellen, welche auf die Fundamentierung der ersten Philosophie gerichtet sind. Die Hauptstelle für die Entwickelung des ersten Standpunktes sind die naturwissenschaftlichen Werke; für die des zweiten die bezeichneten Partien der Metaphysik. Daß in der Metaphysik oft Stellen im Sinne des Standpunktes der Physik vorkommen, erklärt sich übrigens auch daraus, daß in der Metaphysik mehrere fremde Partieen Platz gefunden haben. Ebenso finden sich in den naturwissenschaftlichen und logischen Werken Anklänge an die Lehre der Metaphysik, wie wir ja selber auf solche Stellen hingewiesen haben. Dabei handelt es sich aber entweder um einen Hinweis auf die Ausführungen der Metaphysik oder um ein Beispiel, nicht um den meritorischen Standpunkt. Auch muß man darauf achten, die akzidentelle Dynamis nicht mit der substantiellen zu verwechseln, nur letztere allein macht den spezifischen Standpunkt der Metaphysik aus."

Daß aber H. hier, wie vielfach, die Tatsache der zwei verschiedenen Standpunkte in Aristoteles Schriften leugnet, entspricht seiner vollständigen Unkenntnis der von Aristoteles behandelten Probleme, sowie jener, die uns diese Behandlung aufgibt. Er kennt weder Aristoteles noch dessen Interpreten, und in seinem Entschluß. mir um jeden Preis, auch auf Kosten der Tatsachen, zu widersprechen, indem er nötigenfalls alles unbequeme verschweigen wird. nimmt er sich gar nicht mehr die Mühe, seiner oberflächlichen ersten Lektüre meines Buches, dessen Inhalt ihm während seiner schriftstellerischen Betätigung zum großen Teile aus dem Gedächtnis geschwunden war, nachzuhelfen und fleißig nachzuschlagen. So kam es, daß er ins Blaue hineinphilosophiert, ohne folgende Stellen in meinem Buche zu sehen:

S. 375: „Nimmt man noch hinzu, wie bereits oben (s. S. 294) erwähnt, daß durch diese sachlich plausible und literarisch hinreichend begründete Auffassung alle Schwierigkeiten verschwinden, welche zur Konstatierung eines, das gesamte System der Philosophie Aristoteles durchziehenden Widerspruchs geführt haben (s. Schlußanmerkung), so wird man sich dieser Auffassung, trotz aller, keineswegs

zu leugnenden Bedenklichkeit, anschließen können. Das Bedenkliche liegt in der Erhebung des Widerspruchs zum System. Man wird sich aber der Überlegung nicht entziehen können, daß der Widerspruch als System sich leichter ebnen läßt, als der Widerspruch im System."

Dazu Schlußanmerkung S. 376: „Die Hauptschwierigkeit im System Aristoteles besteht nach der einstimmigen Ansicht aller Interpreten in der Substanzfrage in Komplikation mit der Frage nach dem Verhältnis von Form und Stoff und nach der richtigen Definition. Biese, Philos. d. Arist. I, 56 f., Rassow, Arist. de notionis definitione doctrina, S. 57 f., Hertling, Materie und Form bei Aristoteles, S. 43 f., schlagen verschiedene Lösungen vor; Ritter, Geschichte der Philosophie III. S. 130, Heyder, Vergleich der arist. und der hegl. Dialektik, S. 180, 183 f., Bonitz, Arist. Metaph. II, S. 569, Schwegler, Arist. Metaph. III, S. 133 und Zeller, der S. 308 bis 313 und 345—48 die ganze Diskussion dieser Frage zusammenfaßt, kommen zum Resultate, daß wir es hier mit einem unlösbaren Widerspruch im System Aristoteles zu tun haben. Zeller, S. 311, sagt: „Er (Aristoteles) sagt ohne jede Beschränkung, daß alles Wissen in der Erkenntnis des Allgemeinen bestehe, und ebenso unbedingt, daß nur dem Einzelnen Substantialität zukomme. . . . Es bleibt daher schließlich doch nur übrig, an diesem Punkte nicht bloß eine Lücke, sondern einen höchst eingreifenden Widerspruch im System des Philosophen anzuerkennen. Die platonische Hypostasierung der allgemeinen Begriffe hat er beseitigt, aber ihre zwei Voraussetzungen: daß nur das Allgemeine Gegenstand des Wissens sei, und daß die Wahrheit des Wissens mit der Wirklichkeit eines Gegenstandes gleichen Schritt halte, läßt er stehen; wie ist es möglich, beides in widerspruchsloser Weise zu vereinigen?" Es folgen weitere Zitate aus Zeller in demselben Sinne, dann S. 377 folgendes Zitat aus Zeller, S. 348: „In allen diesen Schwierigkeiten stellt sich das gleiche heraus . . . . daß in der aristotelischen Metaphysik verschiedenartige Gesichtspunkte verknüpft sind . . . . Widersprüche: daß bald die Form, bald das Einzelwesen, welches aus Form und Stoff zusammengesetzt ist, als das Wirkliche erscheint, daß der Stoff Wir-

kungen hervorbringt, welche sich dem bloß Potentiellen unmöglich zutrauen lassen, daß derselbe zugleich das unbestimmt Allgemeine und der Grund der individuellen Bestimmtheit sein soll usw. Wenn daher die aristotelische Lehre über Stoff und Form, Einzelnes und Allgemeines, schon bei den griechischen Peripatetikern, in noch weit höherem Grade im Mittelalter, die verschiedensten Auslegungen erfahren und zu den entgegengesetztesten Behauptungen Veranlassung gegeben hat, so können wir uns darüber nicht wundern." Im folgenden wird darauf hingewiesen, daß alle Einzelfragen, deren verschiedene Lösung in Physik und Metaphysik wir nachgewiesen haben, in den Bereich des Widerspruchs gezogen werden: die fließende Grenze zwischen Gattungs- und Eigenschaftsbegriff, die Definitionsfrage, besonders die Lehre, daß die eigentliche Definition nur das Artprinzip, das einzig wahrhaft Seiende, enthält, die Steresis, von der Zeller, S. 318, sagt, daß sie als Prinzip des Werdens „nur in dem kleinen Teil der hergehörigen Stellen besonders aufgeführt wird", das Individuationsprinzip, die individuelle Form. Dann, S. 378: „Im übrigen hat ja Zeller selbst richtig gesehen, daß es sich um verschiedenartige Gesichtspunkte handelt, und auch in der Auskunft Hertlings ist ja angedeutet, daß für die Erkenntnis der Körperwelt, also für die Naturwissenschaft, ein anderer Standpunkt maßgebend ist. Es handelte sich aber darum, diese beiden Gesichtspunkte in der Diskussion der Probleme bei Aristoteles in systematischer Darstellung einerseits objektiv durchzuführen, andererseits aber auch die subjektive Möglichkeit dieser beiden Gesichtspunkte bei Aristoteles plausibel zu machen." Nimmt man dazu die Stelle S. 377—78: „Die Lösung all dieser Schwierigkeiten und die Klärung der Einzelfragen haben sich in unserer Darstellung von selbst ergeben. Allerdings nicht allein auf Grund der Zweiteilung der Philosophie Aristoteles. In der Diskussion dieser Frage hat man die Bestimmungen Aristoteles' über die Form als Prinzip des Werdens, wie über den Begriff „letzter Stoff" viel zu wenig berücksichtigt; über erstere s. Zeller S. 256", so ergibt sich meine Stellung zu den Interpreten Aristoteles.

Zugleich aber ergibt sich, daß das Bild, das H. dem Leser von diesem Verhältnis zu suggerieren bestrebt ist, falsch und gefälscht ist,

daß er ferner, indem er die zwei verschiedenen Standpunkte in Aristoteles überhaupt in Abrede stellt, wie ein Blinder um sich schlägt, ohne zu merken, daß er damit seine Karriere als philosophischer Schriftsteller gleich im Ansatz totschlägt; vgl. Nr. 12.

S. 450.

7. The idea of a formless ὕλη is clearly stated in the Physics I, 7, p. 191a 8—12. ὡς γὰρ κτλ. — H. ging durch mein Buch, ohne auch nur die Grundgedanken kapiert zu haben: Daß Aristoteles auch in der Physik die formlose Hyle als selbständiges Prinzip lehrt, wird von mir sehr oft mit Nachdruck betont. Der Unterschied zwischen den beiden Standpunkten besteht darin, daß in der Metaphysik die Hyle ein selbständiges substantielles Prinzip der Möglichkeit nach ist, dem diese herabgeminderte Substantialität auch unabhängig von dem aktuellen Formprinzip zukommt, während in der Physik die Substantialität der Hyle in bezug auf Aktualität der des Formprinzips gleichkommt, dafür aber in ihrer Selbständigkeit beeinträchtigt erscheint, da Form und Hyle, obschon selbständige, d. h. gleichwertige Prinzipien, eine korrelative Einheit bilden (s. mein Buch S. 362—63).

Und dann, die von H. zitierte Stelle behauptet nicht die Idee einer absolut formlosen Hyle. H. diskutiert später (Nr. 18) meine Interpretation dieser Stelle, und entspricht es nur seinem auch sonst vielfach zutage tretenden Mangel an wissenschaftlicher Schulung und an der Fähigkeit, das Zusammengehörende zusammenzuhalten, wenn er sich hier auf diese Stelle ganz ohne weiteres beruft.

8. The μεταξύ is almost entirely an invention of Dr. N. etc. Was sich H. hier geleistet hat, kann in diesen Blättern nicht mit dem richtigen Namen bezeichnet werden.

In seiner Rezension im Jewish Exponent sagt H.: Where Dr. N. got the term "metaxü" as representing this simplest composite, the "form minimum" as he calls it, I cannot say. I do not find that Aristotle anywhere employes the term "metaxü" in this sense. Dagegen hier: Aristotle uses the term once in this connection at the very beginning of the discussion, wobei er auf p. 191a = I, 6, 2—5 hinweist, nach meinem Buch S. 298. Also zuerst stellte H. überhaupt in Abrede, daß Aristoteles sich dieses Wortes bedient. Wie konnte er nur das übersehen, was er sozusagen zwischen den Fingern hatte? Sehr einfach: Ich führe das griechische Wort μεταξύ erst in der Zusammen-

fassung S. 312 ein, und da gebe ich die Stelle in Aristoteles nicht an. H. mußte also dieses Wort selber suchen, und er hat es richtig nicht gefunden. Es hat erst mehrerer Monate (oder gar zweier Jahre) bedurft, bevor H. wieder auf meine Ausführungen S. 298 gestoßen ist, um dessen inne zu werden, daß das „Mittlere", von dem dort die Rede ist, mit dem Metaxü identisch ist. Er gibt also nunmehr gnädigst zu, daß Aristoteles diesen Ausdruck ein Mal gebraucht, ohne auch nur anzudeuten, daß er früher behauptet hat, daß er den Ausdruck bei Aristoteles nirgends gefunden hat, und, implicite, daß Aristoteles dieses Wort in der behandelten Partie nicht gebraucht! Auf dem Standpunkt der Rezension hätte schon ein Mal genügt, um mich zu rechtfertigen. Nun aber, da H. vom Funde überrascht worden ist, genügt das nicht mehr. H. will dieses wichtige Stück seiner schriftstellerischen Tätigkeit nicht aufgeben. Aristotle uses the term once in this connection — also once! Wie wäre es, wenn er dies doch mehr als einmal tut, etwa zweimal usw., sagen wir gleich achtmal? Wäre ich dann gerechtfertigt? In der Tat, Aristoteles gebraucht diesen Ausdruck in unserer Partie fünfmal in Kap. 5, 3. 4. 7, wo er den Begriff des Mittleren zwischen entgegengesetzten (ohne Substrat gedachten) Qualitäten erörtert, um dadurch den Begriff des Metaxü der Naturelemente vorzubereiten, welches eine Zusammensetzung von Substrat und Qualitätenmetaxü darstellt. H. hätte nach dem glücklichen Funde nur eine Seite in meinem Buche zurückschlagen müssen, wo das (S. 297) wiedergegeben ist (Belegstelle allerdings nur so allgemein angedeutet: Physik I, 5). Dann geht Aristoteles auf den Begriff Metaxü als Prinzip der gesamten Natur näher ein, 6, 4. Diese Stelle, von der H. überrascht worden ist, ist aber nicht die einzige. Aristoteles gebraucht diesen Ausdruck dann wieder in 6. 7. Man sieht, wie leicht H. einen griechischen Text (von sage, zwei kurzen Kapiteln!) liest! Und wie „gründlich" muß er diesen Text und mein Buch gelesen haben!

Die Sache reicht aber weiter, als der Horizont, den ich H. hier eröffnet habe: Das Wort μεταξύ spielt eine große Rolle in der Terminologie Platos, es hat da mehrere parallele Bedeutungen, darunter auch die, in welcher es hier von Aristoteles gebraucht wird. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß Aristoteles hier auf Plato (mit dem er sich in Kap. 9 in dieser Frage auseinandersetzt) hinzielt. Aristoteles gibt dann diesen Terminus auf und führt den Terminus

ὕλη ein, wie er überhaupt das Attributenmotiv Platos und alle diesem entspringenden Schemen aufgibt. Vorher hatte das Wort *ὕλη* einfach die Bedeutung von Wald, Holz, Material, und es war Aristoteles, der dieses Wort als einen terminus technicus in der Bedeutung von Materie im Gegensatz zu Form geprägt hat, besonders von Urmaterie (materiellem Prinzip) im Gegensatz zum Formprinzip. Ich berühre diese Fragen im zweiten Bande der Gesch. d. jüd. Philosophie (ersch. Berlin, 1910, Georg Reimer), wo, bei der Darlegung des Einflusses des platonischen Attributenmotivs auf die jüdische Literatur, die sprachlichen Formulierungen eine bedeutende Rolle spielen (s. dort nach d. Register s. v. Episteme, Hyle, Metaxü und Nichtsein). Doch, kommen wir zur Sache:

9. H. behauptet nun, daß das Wort *μεταξύ* nicht technisch und nur vorläufig gebraucht ist, bevor Aristoteles die *γένεσις* analysiert und von Materie und Form gesprochen hat. Nehmen wir an, daß das alles richtig ist, was hat das mit dem Begriff Metaxü zu tun? Aristoteles hat einmal (!) den Begriff des Unterliegenden so definiert, wie wir ihn gebrauchen, er hat erklärt, daß dies die beste Ansicht ist. Hat er diesen Begriff aufgegeben? Wo? Im Gegenteil, Aristoteles definiert Phys. I, 7, 13, das *ὑποκείμενον* ausdrücklich im Sinne des Metaxü: *Ἔστι δὲ τὸ ὑποκείμενον ἀριθμῷ μὲν ἕν, εἴδει δὲ δύο.* Wir werden auf diese Stelle noch zurückzukommen haben (Nr. 17, 19), aber für denjenigen, der von Aristoteles mehr weiß als gerade von der Stelle, auf die er geführt worden ist, ist es klar, daß diese Definition des *ὑποκ.* den Begriff des Metaxü deckt: Wie Plato gebraucht nämlich auch Aristoteles *τὸ μέσον* in demselben Sinne, wie *τὸ μεταξύ* (vgl. Bd. II meines Werkes S. 270, 1). Die Bedeutung des *μέσον* in der Ethik des Aristoteles ist bekannt. Aristoteles nennt aber auch das, was er hier *μεταξύ* nennt, sonst: *μέσον*: De memoria et rem. 2, 45 (451—52): *Ἔοικε δὴ καθόλου ἀρχὴ καὶ τὸ μέσον πάντων.* Aristoteles sagt dies, um die Ideenassoziation zu erklären, aber er stellt es als einen allgemein gültigen Satz auf. Deutlicher in de part. anim. II, 7, 31 f. (652—53), wo es sich um die Elementarqualitäten in organischen Wesen handelt: . . . *καὶ τοῦ μέσου (τὴν γὰρ οὐσίαν ἔχει τοῦτο καὶ τὸν λόγον, τῶν δ' ἄκρων ἑκάτερον οὐκ ἔχει χωρίς).* Dann Phys. VIII, 8, 2: . . . *Ἀρχὴ δ' ἥδε τριῶν γὰρ ὄντων, ἀρχῆς, μέσου, τελευτῆς, τὸ μέσον πρὸς ἑκάτερον ἄμφω ἐστι, καὶ τῷ μὲν ἀριθμῷ ἕν, τῷ λόγῳ δὲ δύο* (vgl. 5 u. 6). Aristoteles will hier nicht von dem *μέσον* als Prinzip aller Dinge

sprechen, aber wenn man die Charakterisierung des ὑποκ. in Phys. I, 7, 13 vergleicht, so wird es sofort klar, daß Aristoteles hier beim Begriff des ὑποκ. an den des μέσον oder μεταξύ denkt. Und auch abgesehen von dieser offenkundigen Beziehung des ὑποκ. zum μέσον, Aristoteles bezeichnet das ὑποκ. jedenfalls als ein Wesen, das irgendwie eine Zweiheit darstellt, es ist also keineswegs eine absolut formlose Hyle und deckt den Begriff des Metaxü, wie er in meiner Darstellung gebraucht wird, worauf allein es doch ankommt.

10. Aristotle is not at all interested etc. Nach H. spricht Aristoteles in dieser ganzen Diskussion, einschließlich der folgenden in meinem Buche behandelten Kapitel, nicht vom Motiv des Werdens, sondern davon, daß es Veränderung gibt, und wie es eine gibt (that there is, and how there is change). Nun, daß es sich hier um den Nachweis handelt, daß das Werden wirklich ist, ist richtig und von mir vielfach betont worden (s. Nr. 19, wo aber H. S. 453 unten durch den Satz: The question of the possibility of Becoming.... is not touched on till next chapter, d. h. Kap. 8, sich selbst widerspricht, ohne es zu merken!). Was soll aber die Frage, wie es eine Veränderung gibt, oder: wie diese vor sich geht, anderes bedeuten, als eben die Frage nach dem Motiv des Werdens? H. begnügt sich mit einem anderen Worte. Aristoteles aber wollte doch unmöglich bloß ein Substrat für Sekundaner-Philologie schaffen, um von H. und seinesgleichen malträtiert zu werden! Aristoteles sagt es aber auch ausdrücklich: 5, 8: ... *οἱ δὲ νεῖκος καὶ φιλίαν αἰτίας τίθενται τῆς γενέσεως* (ν. u. φ. sind doch gewiß nicht Elemente, wie ἀρχαί, sondern ausschließlich Motive des Werdens, in welcher Bedeutung aber auch ἀρχή partizipiert); 6, 2: *Ἀπορήσειε γὰρ ἄν τις πῶς ἢ ἡ πυκνότης τὴν μανότητα ποιεῖν τι πέφυκεν κτλ.*; 7, 14: ... *ὑπ' ἀλλήλων γὰρ πάσχειν τἀναντία ἀδύνατον* (s. Nr. 21). Überhaupt ist es für jeden philosophisch geschulten Leser klar, daß es sich in dieser ganzen Diskussion um das Motiv des Werdens handelt. H. sagt zuversichtlich: If he (Aristoteles) were asked this question, he would probably (köstlich!) say it is due to the *αἴτιον ὅθεν ἡ κίνησις*, which may or may not be the same as the formal cause. Diese Wissenschaft mit dem nonchalant hingeworfenen gelehrten Schlusse verdankt H. meinen Ausführungen S. 308, Text und Anmerkung. Wäre nur H. nicht so verständnislos durch mein Buch gegangen! Er hätte dann den Sachverhalt ein-

gesehen: Erst stellt Aristoteles die drei Prinzipien des Werdens auf: die Hyle als das Unterliegende, die Form als das positive Prinzip, welches den Inhalt des Werdens bietet, und die Steresis als das negative, treibende Motiv des Werdens. So weit das erste Buch der Physik. Dann zieht er die Konsequenz, daß es zwei (positive) Naturen gibt, Hyle und Form (II, 1, 2), um dann (II, 3) das Formprinzip in dessen drei Momente: eigentliches Formprinzip, Bewegungsprinzip und Zweckursache zu analysieren. Die drei nicht-stofflichen Ursachen stellen im Grunde eine Einheit dar, II, 7, 3: ... *Ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἕν πολλάκις τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι τὸ δ' ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον, τῷ εἴδει ταυτὸ τούτοις*, s. mein Buch S. 308 Anm., wo diese Stelle erklärt wird. H. widerspricht aber auch sich selbst: Wenn er die Frage nach der Identität von Bewegungsmotiv und Formprinzip offen läßt (im Widerspruch zu S. 452, s. Nr. 14!), so kann er nicht rundweg behaupten, daß es sich Aristoteles nicht um das Motiv des Werdens handelt. (Zur Identität von Bewegungs- und Formprinzip in der Physik s. noch meine Ausführungen S. 318); vgl. Nr. 11, Schluß u. Nr. 10 a 14 a, hinter 20, u. 41.

S. 450—451.

11. This as being a *μὴ ὄν* etc. H. stellt in Abrede, daß Aristoteles die Steresis für ein Motiv des Werdens erklärt, er sagt, die Steresis can be said to be an element in Becoming only *κατὰ συμβεβηκός* and may be dispensed with. Wieder ein anderes Wort; was ist „ein Element im Werden *κ. συμβ.*"? — natürlich nichts anderes als ein negatives Motiv des Werdens, wie ich dies vielfach betont habe. Wenn aber H. sagt, and may be dispensed with, so zeigt er damit an, daß er davon keine Ahnung hat, daß die folgenden zwei Kapitel 8 und 9 der Klarlegung des Begriffes der Steresis gewidmet sind. Er verweist auf die Stelle in Kap. 9, wo Aristoteles die Steresis ein *οὐκ ὂν καθ' αὑτήν* nennt. Da aber H. den Inhalt dieser beiden Kapitel nicht kennt, so ist es klar, daß er hier, wie ja durchweg, diese Stelle nach meinem Buche S. 307, 1 zitiert. Dort sind aber noch andere Stellen zitiert. Phys. II, 1, 15: *Ἡ δέ γε μορφὴ καὶ ἡ φύσις διχῶς λέγεται. Καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδός πως ἐστίν;* Metaph. IV, 12, 5: *Εἰ δ' ἡ στέρησις ἐστιν ἕξις πως κτλ.* —, aber H. schreibt aus meinem Buche nur jene Zitate aus (und, allerdings, sucht sie in der Bekkerschen Ausgabe auf), welche

ihm zur Unterstützung seiner schriftstellerischen Betätigung passen, die anderen verschweigt er. Müßte sich H. mit diesen Sätzen, die er einige Male unter der Feder hatte (s. w. u.), nicht abfinden? Aristotle says nothing of a special steresis, aber ich verweise, S. 306, 1. 2, auf Parallelstellen, wo Aristoteles den Begriff der Steresis klarlegt, Cat. VIII [X], 8—11: *Στέρησις δὲ καὶ ἕξις λέγεται μὲν περὶ ταὐτόν τι* . . . (vgl. 16. 17); Metaph. IV, 22: *Στέρησις λέγεται ἕνα μὲν τρόπον* . . .; VI, 7, 9, 10: . . . *αἴτιον δ' ὅτι γίγνεται ἐκ τῆς στερήσεως καὶ τοῦ ὑποκειμένου* . . .; 8, 1; VII, 1. 7; 5; IX, 4, 6—11, bes. 8! XI, 2, 6: *Τρία δὴ τὰ αἴτια καὶ τρεῖς αἱ ἀρχαί, δύο μὲν ἡ ἐναντίωσις, ἧς τὸ μὲν λόγος καὶ εἶδος τὸ δὲ στέρησις, τὸ δὲ τρίτον ἡ ὕλη.* Dieser letztere Satz ist ein Grundpfeiler der aristotelischen Philosophie, der in alle peripatetischen Systeme übergegangen ist (s. mein Buch S. 410 u. 517, 2). Welch bodenlose Unwissenheit gehört dazu, von der Steresis zu sagen: and may be dispensed with! H. schließt triumphierend: How can that be a motive principle, which Aristotle calls in the sequel (ch. 9, p. 192a 3—6 = 9, 1) *οὐκ ὂν καθ' αὑτήν* and *οὐδαμῶς οὐσία?*" — ohne zu ahnen, daß dieser Satz mitten in einer Diskussion zur Erläuterung und Verteidigung der Steresis als Motiv des Werdens steht, und daß er hier krasseste Unwissenheit in bezug auf die geläufigsten philosophischen Termini verrät, vgl. Nr. 11a, hinter Nr. 19.

Hier mag noch auf die unmittelbar folgende Stelle hingewiesen werden: As the *μεταξύ* is altogether a product of Dr. Neumark's imagination, it needs no proof that Aristotle nowhere discusses whether it is one or two or both together. Das "altogether" ist wohl aus der Zeit stehen geblieben, in welcher H. die einzige (!) Stelle, wo Aristoteles vom Metaxü spricht, noch nicht gefunden hatte. Daß aber Aristoteles in der Frage, ob das Metaxü eines oder zwei ist, wohl interessiert ist, ja daß dies eines seiner Grundprobleme ist, haben wir oben (Nr. 10) gesehen. (Und auch im Zusammenhang mit der Steresisfrage zeigt es sich, daß Aristoteles *μεταξύ* und *μέσον* für einander setzt, vgl. Cat. 8 mit Met. IX, 4, 10; vgl. aber noch zur ganzen Frage Nr. 17—19.)

S. 451.

12. That in the Physics Aristotle maintained etc. H. bestreitet, daß Aristoteles in der Definitionsfrage zwei verschiedene

Standpunkte einnimmt. Nun, wir haben gesehen (Nr. 6), daß die Tatsache der zwei verschiedenen Standpunkte in der Definitionsfrage von allen Interpreten konstatiert worden ist, H. ist wohl der einzige „Aristoteliker“, der dies in Abrede stellt. Daß auch die hier festgehaltene Voraussetzung, daß ich Aristoteles' Schriften mechanisch in Physik und Metaphysik einteile, falsch ist, haben wir bereits gesehen (Nr. 3). Die von H. angeführten Stellen würden also gar nichts beweisen, selbst wenn er sie richtig verstanden hätte, aber er hat sie nicht verstanden.

Erste Stelle: De caelo I, 9, 3: *τὸ μὲν οὖν ἕτερον εἶναι κτλ.*, wonach der Begriff [die Definition] der Form für sich von dem der Form im Stoffe verschieden ist. Hier muß zunächst auf H.s „Methode“ hingewiesen werden. Der Leser soll den Eindruck gewinnen, daß H. wichtige Stellen gefunden hat, die mir entgangen sind. H. wirft die Stellen so durcheinander, ohne anzugeben, daß und wo ich sie behandle, daß man daran glauben muß, daß er sie aus seiner Kenntnis des Aristoteles heraus schöpft. In Wahrheit jedoch zehrt er nur an dem Fonds, den ich ihm zugänglich gemacht habe. Hier handelt es sich um eine Stelle, die ich als Ergänzung der von Aristoteles in den ersten Kapiteln der Physik sehr knapp gehaltenen Diskussion der Definitionsfrage anführe (S. 315—317). Was aber hat dieser Satz mit dem anderen zu tun, daß die Definition eines Dinges durch die Definition von dessen Form nicht erschöpft ist, da man, beispielsweise, eine Statue vollkommen definieren kann, ohne anzugeben, woraus sie gebildet ist? Hier spricht Aristoteles von Materie im allgemeinen: der Formbegriff einer Kugel in abstracto, d. h. die reine geometrische Figur, ist verschieden von dem einer mit irgendeiner (aber deshalb noch nicht bestimmten) Materie behaftet gedachten Kugel. Wenn diese Stelle gegen den von mir dargelegten Standpunkt der Physik spräche, so würde sie mit all den Stellen in Widerspruch stehen, die ich S. 309 angeführt habe, also auch mit der unmittelbar vorhergehenden Stelle, de caelo I, 9, 2: *τὸ γὰρ τί ἦν εἶναι λέγοντες σφαίρᾳ ἢ κύκλῳ οὐκ ἐροῦμεν ἐν τῷ λόγῳ χρυσὸν ἢ χαλκόν, ὡς οὐκ ὄντα ταῦτα τῆς οὐσίας.*

Zweite Stelle: Metaph. VII, 2, 7—9: Zunächst: Aristoteles geht hier nur diskussiv auf die verschiedenen Arten der Definition ein. Hat er ja schon früher (s. mein Buch S. 327—328 und 333) zur Genüge klargelegt, daß man zwar Definitionen im uneigentlichen Sinne

formulieren, von der eigentlichen Definition aber, sowie vom Wahrhaft-Seienden, nur bei Trägern (Artformen) sprechen kann, VI, 4, 9: *ἐκεῖνο δὲ φανερὸν ὅτι ὁ πρώτως καὶ ἁπλῶς ὁρισμὸς καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστίν* (zitiert S. 328, 1, vgl. S. 326, letzten Satz, und das Zitat S. 327, 1). Aber auch in dem von H. zur Ausschreibung gewählten Zitat, Met. VII, 2, 7, sagt Aristoteles: *Διὸ τῶν ὁριζομένων οἱ μὲν λέγοντες τί ἐστι οἰκία, ὅτι λίθοι, πλίνθοι, ξύλα, τὴν δυνάμει οἰκίαν λέγονται, ὕλητ γὰρ ταῦτα οἱ δὲ ἀγγεῖον … τὴν ἐνέργειαν λέγουσιν.* Damit bereitet Aristoteles die endgültige Lösnng des Problems vor: die einzig richtige, eigentliche Definition ist diejenige, welche das aktuelle Prinzip, bei Naturdingen somit die Artform, bezeichnet (s. Nr. 34. 37).

Dritte Stelle: de anima I, 1, 11: Vor dieser Stelle müssen wir feierlich Halt machen! Es ist nämlich das einzige Aristoteles-Zitat in dem ganzen Aufsatz, das H. nicht direkt aus meinem Buche ausgeschrieben hat (er wurde aber auch auf diese Stelle durch die Zitate der vorangehenden und nachfolgenden Stellen geführt). Und diese einzige Stelle — gehört nicht zur Sache! Aristoteles diskutiert hier einleitungsweise den verschiedenen Standpunkt, den die Vertreter verschiedener Wissenschaften bei der Definition einnehmen. Und will man diese Stelle zu unserer Frage in Beziehung setzen, so spricht sie eben dafür, daß die verschiedenen Wissenschaften verschiedene Definitionen formulieren. H., der diese Stelle als einen Beleg für die Ansicht Aristoteles' anführt, hat nicht kapiert, worum es sich hier handelt. Und dann, H. führt de anima als eine zur Metaphysik gehörige Schrift an, ich aber sage an zwei Stellen (S. 369, 1 und 378), daß ich auf die Stellung dieser Schrift erst in der Einleitung zum Buche über Psychologie und Erkenntnistheorie eingehen kann. H. hält es für eine wissenschaftliche Leistung, mit dem von mir herbeigeschafften Material verständnislos und ungezwungen umzuspringen.

13. H. wirft mir vor, daß ich die Stelle Met. V, 1, 3 f. nicht präzise wiedergebe. Ich sage, S. 320—321: „Die Naturwissenschaft beschäftigt sich ebenfalls mit einem Wahrhaft-Seienden .... dem ein Prinzip der Bewegung und der Ruhe innewohnt ... allein sie betrifft eben nur solche Dinge, welche sich bewegen können [wozu der Stoff mit seiner Geteiltheit gehört], das Wahrhaft-Seiende aber meist nur dem Begriffe nach, aber nicht als ein getrennt Seiendes

..... die erste Wissenschaft hingegen [die Metaphysik] über die getrennt und unbeweglich Seienden." Es ist also nicht wahr, daß ich Aristoteles sagen lasse, that the natural scientist is interested primarily in matter and the phenomena of matter, wenn dies etwas anderes besagen soll, als das, was H. meiner Interpretation entgegensetzt: Both .... deal with *οὐσία* ..... the difference is that Met. deals with *τὸ ὂν ᾗ ὄν* and with *οὐσία κατὰ τὸν λόγον* as *χωριστή*, i. e., it treats of it per se, where as Physics treats of the same thing as connected with motion. Die letzteren Worte sind eine Übersetzung des ersten meiner oben zitierten Sätze. Was aber H.s Übersetzung und Interpretation von *χωριστή* anbetrifft, so ist sie barer Unsinn, wenn per se etwas anderes als eben: vom Stoffe getrennt heißen soll.

Neither does Aristotle etc. Danach sagt Aristoteles in der Metaphysik niemals, daß die Form abtrennbar ist. Nun, ich verweise auf die eben zur Diskussion stehenden Stellen (vgl. die lateinische Übersetzung: separabilem, separabilia), wo Aristoteles ausdrücklich den Unterschied zwischen Physik und Metaphysik dahin angibt, daß die erstere die *οὐσία κ. τ. λόγον*, die Begriffssubstanzen (s. Phys. I, 5, 9) nur unter einem der zwei, für die Unterscheidung zwischen *οὐσ. κ. τ. λ.* und *οὐσ. κ. τ. αἴσθησιν* in Betracht kommenden Gesichtspunkte behandelt, nämlich in bezug auf deren Eigenschaft, daß sie eben nicht mit den Sinnen, sondern mit dem Begriff [dem Verstande] erfaßt werden, nicht aber auch in bezug auf Abtrennbarkeit vom Stoffe, während die Metaphysik die *οὐσ. κ. τ. λ.* unter beiden Gesichtspunkten betrachtet, durch welche diese sich von den *οὐσ. κ. τ. αἰσθ.* unterscheiden. H. hat meine Paraphrase nicht verstanden (s. Nr. 13a, vor 20). Ferner verweise ich auf die ganze Darstellung, besonders aber auf S. 348—349, Anmerkungen.

The only thing thas is *χωριστὸν ἁπλῶς* is *τὸ ἐκ τούτων*, the concrete, the form is *χωριστὸν λόγῳ* (Met. I, p. 1042a 29 = VII, 1, 6). Hier handelt es sich um eine schwierige Stelle, in der ich von der gangbaren Übersetzung abweiche. H. kommt auf diese Stelle noch zurück (Nr. 13a), ohne dies hier auch nur durch ein Wort anzudeuten, er zieht es eben vor, Aristoteles-Zitate so „aus dem Vollen" zu schöpfen. Die Stelle lautet: Aristoteles will nur über die allgemein zugegebenen *οὐσίαι* sprechen: *Αὗται δ' εἰσὶν αἱ αἰσθηταί. αἱ δ' αἰσθηταὶ οὐσίαι πᾶσαι ὕλην ἔχουσιν. Ἔστι δ' οὐσία τὸ*

ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἡ ὕλη (ὕλην δὲ λέγω ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι), ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τόδε τι ὂν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων, οὗ γένεσις μόνον καὶ φθορά ἐστι καὶ χωριστὸν ἁπλῶς· τῶν γὰρ κατὰ τὸν λόγον οὐσιῶν αἳ μὲν αἳ δ' οὔ. Vor allem ist es klar, daß Aristoteles die Form für sich nicht *χωριστὸν λόγῳ* nennt, so nennt er nur die Form im Einzelding, aber ohne den Stoff ins Auge gefaßt. In bezug auf *χωριστὸν ἁπλῶς* gebe ich zu, daß die Stelle danach aussieht, daß Aristoteles dies vom Einzelding aussagt (s. lateinische Übersetzung). Aber ein jeder Sachkenner, der meine Wiedergabe der Stelle liest, sieht sofort, was mich dazu veranlaßt hat, von dieser gangbaren Übersetzung abzuweichen. Ich halte es für ausgeschlossen, daß Aristoteles das Einzelding *χωριστόν* nennt, und noch dazu *χωρ. ἁπλῶς*: 1. Es geschieht sonst nirgends. 2. Dagegen spricht der Sprachgebrauch Aristoteles' in der ganzen Metaphysik, wo *χωρ.* stets nur vom Formprinzip gebraucht wird [vgl. zur ersten Stelle in dieser Nummer). 3. Besonders zu beachten Met. IV, 8, 5: *Συμβαίνει δὴ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τὸ θ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται, καὶ ὃ ἂν τόδε τι ὂν καὶ χωριστὸν ᾖ. τοιοῦτον δὲ ἑκάστου ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος.* Aristoteles sagt also hier ausdrücklich, daß im Einzelding nur die Form ein *χωρ* ist. Er könnte das nicht so ausdrücken, wenn er das Einzelding in seiner Gesamtheit irgendwie als *χωρ.* betrachtete. Ferner Metaph. VI, 3, 5: *καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης.* Diese Stelle, in der Aristoteles, wie in meiner Darstellung der Metaphysik klar gemacht worden ist, in vorsichtiger Sprache das Resultat der ganzen Diskussion ankündigt, mit der vorigen, Met. IV, 8, 5, zusammengehalten, ergibt unzweifelhaft, daß das Einzelding nur deshalb den *οὐσία*-Charakter besitzt, weil es das *εἶδος*, das eigentliche *χωριστόν*, in sich birgt. 4. Wir haben in der oben behandelten Stelle (Met. V, 1) gesehen, daß Aristoteles *χωρ.* als spezielle Eigenschaft des Gegenstands der Metaphysik hinstellt, im Gegensatz zum Einzelding, das Gegenstand der Physik ist. H. merkt nicht, daß durch diese Übersetzung seine Übersetzung von *χωρ.* in die Brüche geht, da ja danach *χωρ.* nicht per se, sondern „konkret“

bedeutet! Aus diesen Gründen habe ich diese Stelle, S. 349, wie folgt wiedergegeben: „Die dritte Substanz ist das aus Beiden [Zusammengesetzte], [d. h. aus dem] welchem allein das Entstehen und Vergehen zukommt (dem Stoffe), und [aus dem, das] schlechthin [nicht nur in Gedanken] abtrennbar ist.“ H. denkt offenbar, daß die gangbare Übersetzung meine Interpretation Aristoteles' in bezug auf die Abtrennbarkeit des Formprinzips erschüttert. Das ist aber durchaus nicht der Fall: Diese Ansicht des Aristoteles ist in der ganzen Metaphysik begründet, es bedarf nicht dieser Stelle. Noch würde diese Ansicht durch die Tatsache, daß Aristoteles das Einzelding *χωρ. ἁπλῶς*, nennt, erschüttert werden. Es käme nur die ganz befremdliche Erscheinung heraus, daß Aristoteles zur Bezeichnung des K o n k r e t e n dasselbe Wort gebraucht, das er sonst zur Bezeichnung jener Klasse von Begriffssubstanzen gebraucht, bei denen vom Stoffe abgesehen wird. Daß dies durch den Zusatz *ἁπλῶς* erzielt wird, macht die Sache nur noch befremdlicher.

Für H.s „Methode“ besonders charakteristisch ist aber dies: Nach b e i d e n Übersetzungen zieht Aristoteles im Schlußsatz die reinen Begriffssubstanzen, von denen er zwar direkt nichts aussagen will, zur Begründung seiner Einteilung heran, um von ihnen auszusagen, daß manche derselben (Naturformen) *χωριστά* sind, manche aber [Kunstformen] nicht (lat.: earum enim substantiarum, quae secundum rationem, quaedam sunt separabiles, quaedam vero non; vgl. S. 349, 2). Wie findet sich nun H. mit diesem Schlußsatz ab? — er s c h w e i g t i h n t o t! (Vgl. 13a, vor 20). H. geht so blind durch diese ganze Diskussion, daß er nicht sieht, daß er sich, mit der Leugnung der von mir behaupteten abtrennbaren Existenz der höheren Naturprinzipien als einer von Aristoteles vorgetragenen Lehrmeinung, zu den alten und modernen Interpreten Aristoteles noch mehr in Widerspruch setzt, als zu mir, und auch mehr, als ich mich zu den Interpreten in Widerspruch setze. Wir haben bereits oben [Nr. 6] darauf hingewiesen, daß nach Z e l l e r und anderen Arist. in manchen seiner metaphysischen Diskussionen die W i r k l i c h k e i t d e s A l l g e m e i n e n, als des sichersten Gegenstands des Wissens, bestehen läßt. Nach diesen Interpreten unterscheidet Aristoteles innerhalb der *οὐσίαι κ. τ. λόγον* d r e i Gesichtspunkte: sie werden betrachtet 1, als *κ. τ. λ.* und *χωρ. λόγῳ*, die niemals anders denn als eben *χωρ. λ.* betrachtet werden können, 2. als

χ. λ., aber auch 3. als wirklich χωρισταί, d. h. als wirklich abgetrennt vom materiellen Prinzip existierend, wobei 1. von den Kunstformen, 2. von den höheren Naturformen im Einzelding, 3. von diesen abgetrennt vom Einzelding, und von Gott, gilt. Zu den neuen Gesichtspunkten in meiner Interpretation des Aristoteles gehört nun auch dieser, daß Aristoteles unter 3 nicht wirklich abgetrennte, sondern nur abtrennbare höhere Naturprinzipien, und dies auch nur in der Metaphysik lehrt. Und auch in bezug auf den Gottesbegriff unterscheidet sich die Physik von der Metaphysik darin, daß erstere den immanenten (nur abtrennbar, aber nicht getrennt existierenden) Gott lehrt [s. mein Buch S. 338—339 u. 369—73]. Die zwei Gesichtspunkte, unter denen Aristoteles die höheren Naturformen als Begriffssubstanzen betrachtet, sind nach meiner Interpretation nicht „im Einzelding" und „wirklich getrennt", sondern „im Einzelding, aber ohne den Stoff ins Auge gefaßt" und „im Einzelding, aber vom Stoffe abtrennbar ins Auge gefaßt". Nach dieser Interpretation hat sich Aristoteles' von Platos Ideenlehre mehr entfernt als nach der Interpretation der alten und modernen Interpreten (vgl. mein Buch S. 368—369 und dazu noch S. 154—155, 511 und vielfach; auch im zweiten Bande).

14. Aristotle is no more interested etc. Indem er aus der in meinem Buche S. 363—364, behandelten Stelle, Met. VII, 6, 3, einzelne Worte aus dem Zusammenhang herausreißt [und, natürlich, nach seinem guten Gedächtnis zitiert], sagt H.: there is no other cause except the efficient, τὸ ποιῆσαν, Materie und Form sind eins, because that is the meaning of matter and form respectively (τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι ἑκατέρῳ) that one is potentially what the other is actually, i. e. that form means nothing except that which defines matter, and similaıly matter means nothing except as that which is limited by form. Das ist alles barer Unsinn. Aristoteles identifiziert τὸ ποιῆσαν mit dem τὸ τί ἦν εἶναι und sagt, daß dieses von einem jeden der beiden, der Kugel in potentia sowohl wie der Kugel in actu, dargestellt wird. Damit will er sagen, daß der letzte Stoff des Einzeldings in dem Momente (und nur in diesem Momente), in welchem er für die Empfängnis der nächst höheren Form voll disponiert ist, in potentia das Prinzip des Werdens (dieses Einzeldings) ebenso darstellt, wie das bereits vollendete Einzelding es in actu darstellt. Aristoteles hat hier einen

neuen Gesichtspunkt eingeführt, den er erst in folgenden weiter ausführt (8). H. hat keine Idee davon, daß hier n i c h t von Materie und Form im a l l g e m e i n e n gesprochen wird. Was Aristoteles hier sagt, gilt n u r vom E i n z e l d i n g, und von diesem n u r in dem charakterisierten Momente! H. sagt nicht, woher er seine Definition von Materie und Form ausgeschrieben hat, und wir wissen nicht, in welchem Zusammenhang sie ursprünglich gegeben worden ist. So wie H. sie wiedergibt, ist sie entweder ein schlechter Ausdruck dafür, daß die Form als Prinzip des Werdens die Materie b e s t i m m t und daher den einzigen Inhalt der eigentlichen Definition bildet, oder sie ist eine leere Phrase. Manche deutschen Philosophen pflegen stat „bestimmt" zuweilen „beschränkt" zu sagen, es ist also sehr wahrscheinlich, daß wir es hier mit einem Übersetzungsschnitzer zu tun haben. H. fährt fort: That form is the principle of Becoming Aristotle does not say. Es soll H. das Verdienst nicht abgesprochen werden, daß er durch diesen Satz seiner Unwissenheit den adäquatesten Ausdruck gegeben hat. Das ist ja einfach zum Erröten! Daran, daß *τὸ ποιῆσαν* und *τὸ τί ἦν εἶναι* bei Aristoteles mit dem Formprinzip i d e n t i s c h ist, hat vor dem „Aristoteliker" H. noch niemand gezweifelt. Vgl. Nr. 5, 6, 10, 10a 14a (hint. 20), 41. H. flickt an dieser seiner Behauptung noch vielfach herum, ohne die Stellen aufeinander zu verweisen, und nimmt sie auch mehrmals zurück, ohne es selber zu merken.

S. 452.

15. It is true the Physics does not develop at length the distinction between natter and form as *δύναμις* and *ἐνέργεια*, but it mentions it (Phys. I, 8, p. 191b, 27—29, 8, 8) and does not intimate that it is a point of view peculiar to the Metaphysics, and carries other differences in doctrine with it.

Zunächst, H. ist gezwungen, zuzugeben, daß er die Unterscheidung von Materie und Form als Potenzialität und Aktualität in der Physik nur e i n Mal gefunden hat (wenn der gute Mann mein Buch nur aufmerksam gelesen hätte, er würde schon mehr gefunden haben!), während die Metaphysik davon voll ist. Gesetzt nun, Aristoteles sagte wirklich nicht, daß dies ein der Metaph. eigener Gesichtspunkt sei, genügt denn nicht die T a t s a c h e an sich, dies wenigstens als Hypothese anzunehmen, um sich auf Grund derselben in Physik und Metaphysik zu orientieren?

Aber die Sache liegt hier viel ernster: Diese Stelle lautet: *Εἷς μὲν δὴ τρόπος οὗτος· ἄλλος δ' ὅτι ἐνδέχεται ταὐτὰ λέγειν κατὰ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν· τοῦτο δ' ἐν ἄλλοις διώρισται δ' ἀκριβείας μᾶλλον.* Aristoteles sagt es also ausdrücklich, daß die Lösung in der Physik ein Weg ist, die Schwierigkeiten zu überwinden, und daß es noch einen anderen Weg gibt, nämlich indem man zwischen Potentialität und Aktualität unterscheidet, und daß diese Lösung anderswo entwickelt worden ist. In der Tat, kennten wir nicht H.s Methode, das Unbequeme zu verschweigen, man müßte annehmen, daß er diese Stelle niemals gesehen hat. Diese Stelle behandle ich zweimal in Text und Schlußanmerkung weise ich nach, daß Aristoteles hier auf die Metaphysik als auf einen verschiedenen Standpunkt hinweist, wozu allerdings noch die oben (Nr. 13) behandelte Stelle Metaph. V, 1, 1—5 herangezogen werden muß. Es sind diese Stellen, auf die sich meine Behauptung stützt, daß wir es in Aristoteles nicht nur objektiv (daran zweifelt heute niemand, Nr. 6), sondern auch subjektiv mit zwei verschiedenen Standpunkten zu tun haben. Oder, anders ausgedrückt, wir haben es in Aristoteles nicht mit einem Widerspruch im System, sondern mit dem Widerspruch als System zu tun; vgl. mein Buch S. 373—376 und 378—379. Das alles wird dem Leser einfach verschwiegen! Das ist doch eine ganz unglaubliche Verwilderung aller Elementarbegriffe von wissenschaftlichem Ernst und literarischer Wohlanständigkeit!

16. At this point ... that he has felt free to ignore or oppose all the best interpreters of Aristotle etc. Aus dem vorhergehenden geht zur Genüge hervor, daß der Vorwurf, daß ich die Interpreten Aristoteles ignoriert habe, nicht nur eine Unwahrheit, sondern auch eine wissentliche Unwahrheit ist. Wir haben auch schon gesehen, was H. von den Interpreten Aristoteles weiß. Ich zitiere nicht nur Interpreten, sondern auch mindestens drei verschiedene Übersetzungen, die ich gerade bei Stellen, in deren Interpretation ich von der gangbaren abweiche, zu Rate gezogen habe (vgl. S. 306, 3; 319, 1; 328, 2; 333, 1; 337, 1; 339, 2; 342, 1 (ohne Namenangabe gegen abweichende Interpr. polemisiert); 349, 2; 361, 1; 366, 1; 375, 1; besonders aber in der Schlußanmerkung S. 376—380). Natürlich konnte ich nicht bei jeder Abweichung von einem oder selbst allen Interpreten und Übersetzern auf Einzel-

heiten, besonders auf minutiöse Textfragen eingehen. Ich posiere in meinen Schriften nirgends als klassischer Philologe oder überhaupt als Philologe, selbst des Hebräischen, das ich in allen dessen geschichtlichen Erscheinungsformen in Wort und Schrift beherrsche. Meine Begriffe von Philologie sind eben von denen H.s sehr verschieden. H. bestrebt sich hier, dem Leser ein falsches Bild von meinem Verhältnis zu den Interpreten Aristoteles zu verschaffen, um so für seine philologischen „shows“ Stimmung zu machen. Ein gut Teil seiner Methode besteht auch darin, meine Interpretation oder Übersetzung da anzugreifen, wo ich selbst sage oder andeute, daß ich von der gangbaren Übersetzung oder Interpretation abweiche. Nein, es ist hier durchaus kein Platz für Sekundaphilologie. Darum, daß mir die gangbaren Übersetzungen oder Interpretationen unbekannt geblieben sind, handelt es sich in keinem Falle, ob ich nun auf diese hinweise oder nicht. Meine Gründe sind auch in jenen Fällen, wo ich die Gegenansicht nicht zitiere, für den Kenner des Griechischen und der aristotelischen Philosophie so offenkundig, daß ich sie nicht anzugeben brauche. An „Kritiker“ vom Schlage H.s habe ich in der Tat nie gedacht. Er hält es für ungefährlich, mich da anzugreifen, wo ich von den Interpreten und Übersetzern abweiche, hat aber keine Ahnung davon, wie viele Netze hier dem blinden Hasen gelegt sind. Er versteht weder Aristoteles noch die Interpreten und Übersetzer, noch auch mein Buch, und kommt so zu den absurdesten Behauptungen, an die keiner der Interpreten und Übersetzer, die er für einzelne Stellen ad hoc benutzt, auch nur im Traume gedacht hat. Das treibt ihn zur Anwendung der unerquicklichsten Mittel, um nur irgend etwas herauszubringen, das wenigstens den S c h e i n eines literarisch möglichen Satzes suggeriert. Davon haben wir schon bisher genug gesehen, es kommt aber noch mehr und noch unerquicklicher.

S. 452—456.

Thus having raised ... *λόγῳ ταὐτόν*.

17. Es handelt sich um die Stelle Phys. I, 7, 13: *Ἔστι δὲ τὸ ὑποκείμενον ἀριθμῷ μὲν ἕν εἴδει δὲ δύο. ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος καὶ ὁ χρυσὸς καὶ ὅλως ἡ ὕλη ἀριθμητή· τόδε γάρ τι μᾶλλον.* Nach meiner Interpretation (S. 301) begründet hier Aristoteles seine Behauptung, daß das *ὑποκ.* (als das *μεταξύ* oder *μέσον*; s. oben Nr. 9) der Zahl nach e i n s ist, der Form nach aber z w e i: denn das unterliegende zählt

schon für sich **e i n s**, so aber die Form als etwas auszeichnendes hinzukommt, zählt es **z w e i**. Diese Stelle fand man schwierig, weil man den Metaxü-Gesichtspunkt der Physik übersehen hatte und es auffallend fand, daß Aristoteles die Hyle als *ἀριθμητή* bezeichnen sollte; man dachte eben gleich an die **p o t e n t i e l l e H y l e** der Metaphysik. Diese Schwierigkeit besteht nach meiner Interpretation nicht. Eine weitere Schwierigkeit findet **B o n i t z**, Aristoteles-Studien (Sitzungsberichte der k. k. Ak. d. W. Wien, Bd. 39, 1862), S. 237—39 darin, daß *ἀριθμητή* dem folgenden *συμβεβηκός* entgegengesetzt sein müsse. Diese Schwierigkeit besteht überhaupt nicht, da das folgende *καὶ οὐ κατὰ συμβ. ἐξ αὐτοῦ γίγνεται* einfach die Ausführung der in 12 angegebenen Bedingung *καὶ γεγόνασι μὴ κ. συμβ.* ist. Und in dem Maße, in dem es, objektiv genommen, zugegeben werden muß, daß ein „zählbares" dem Begriff *συμβεβηκός* entgegengesetzt ist, besteht der Gegensatz eben darin, daß die Hyle als das **P o s i t i v e** eins zählt, während die Steresis als das **N e g a t i v e** nichts zählt (vgl. Phys. I, 9, die nächstfolgenden Nummern und 24—26). Um nun diese für ihn bestehenden Schwierigkeiten zu beseitigen, schlägt Bonitz folgende Emendation vor: statt *ἀριθμητή*: zählbar, *ἀρρύθμιστος*: „ungestaltet" zu lesen und das *γάρ* nach *τόδε* wegzulassen. Man denke, Bonitz konstatiert selbst, daß schon zur Zeit der Alten „keine andere Variante daneben" sich fand. Einen solchen Text in solch weitgehender Weise zu emendieren, ist gewiß ein starkes Stück, und ist dies gewiß auch eine der **s c h w ä c h s t e n** und am wenigsten annehmbaren Konjekturen Bonitz', selbst von dessen eigenem Standpunkt aus. Nun erst von unserem Standpunkt. Seine Frage: „wie die *ὕλη* von der es bald nachher heißt, daß sie nur *κατ' ἀναλογίαν ἐπιστητή* sei, *ἀριθμητή* sein soll"? existiert für uns nicht, im Gegenteil, das ist gerade durch diesen Analogieschluß gerechtfertigt (s. nächste Nummer). Dann aber: was besagt diese Stelle nach Bonitz' Konjektur? Sie bestimmt das Verhältnis zwischen Hyle und Steresis und zugleich wird die Hyle „nur *μᾶλλον τόδε τι*, nicht schlechthin *τόδε τι* genannt, denn sie ist *οὐχ οὕτω μία οὐδὲ οὕτως ὄν* (s. nächste Nummern) *ὡς τὸ τόδε τι* 191 a, 12." Also die Behauptung Aristoteles', daß das *ὑποκ* der **Z a h l n a c h** eins ist usw. (die ja durch die *ὕλη ἀριθμ.* usw. glänzend begründet wird) bleibt ohne Begründung (Bonitz müßte auch das erste *γάρ* streichen!), dagegen nimmt sich Aristoteles zwei Behauptungen **v o r w e g**, die er jetzt noch gar nicht aufstellen

kann. Wir sehen nämlich davon ab, (daß dieser Gebrauch von μᾶλλον erst belegt werden müßte, und auch davon), daß es ganz ungerechtfertigt erscheint, einen durch Jahrtausende unangefochtenen Text in so einschneidender Weise zu emendieren, um zwei Behauptungen hervorzubringen, die uns Aristoteles im folgenden gibt. Aristoteles k a n n diese Behauptung hier n o c h n i c h t aufstellen. Dazu gehört eben der A n a l o g i e - s c h l u ß, den Aristoteles im folgenden einführt. Und auch dann führt Aristoteles die (nach Bonitz) z w e i t e Behauptung z u e r s t durch, nämlich die vom beschränkten τόδε τι Charakter der Hyle, während er die vom Verhältnis von Hyle und Steresis zum absoluten ὄν erst in Kap. 9 durchführen kann (s. folgende Nummer).

Dies der Sachverhalt. H., der von diesem Sachverhalt kaum eine dunkle Ahnung hat, fühlt sich nun ganz sicher, auf Bonitz gestützt, gegen mich scharf zu ziehen, bringt aber die ganze Sache auf ein sehr armseliges Niveau herunter. Er orakelt, S. 454: It (τ. γ. τ. μᾶλλον) surely must be a predicate of ὕλη. τόδε τι cannot here be a new definite subject. Warum, weil es nach Bonitz' Emendation, und n a c h d e r W e g l a s s u n g des γάρ ein Prädikat von ὕλη ist? Solange wir dies nicht tun, k a n n es doch n i c h t Prädikat von ὕλη sein! τόδε τι ist übrigens nach meiner Interpretation kein vollständig neues Subjekt, sondern es setzt die d r e i koordinierten Subjekte nochmals, als τόδε τι.

So weit die Verständnislosigkeit H.s. Es muß aber noch bemerkt werden, daß H. die erste Hälfte dieses Satzes, wo Aristoteles die Z w e i h e i t des ὑποκ. ausdrücklich behauptet, hier, wie durch den ganzen Aufsatz, k o n s e q u e n t u n t e r d r ü c k t (vgl. Nr. 9, 19, 25).

18. In dem Referat im Jewish Exponent gefiel es H., zu sagen, daß ich die Lehre vom Metaxü hauptsächlich auf die sofort zu besprechende Stelle basiere. Hier, nach der großen Entdeckung, daß Aristoteles wenigstens e i n m a l das Wort μεταξύ gebraucht, sagt er das nicht mehr, aber er schenkt dieser Stelle sehr große Aufmerksamkeit, unterscheidet genau zwischen meinem und seinem eigenen Sperrdruck, und die ganze lederne Begeisterung zeigt an, daß H. hier etwas gefunden zu haben glaubt, das ihm eine „philologische" Parade gestattet. Es handelt sich um die bereits oben (Nr. 7, 17) berührte Stelle Phys. I, 7, 16: Ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν. Ὡς γὰρ

πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφὴν ἡ ὕλη καὶ τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν. μία μὲν οὖν ἀρχὴ αὕτη, οὐχ οὕτω μία οὖσα οὐδὲ οὕτως ἓν ὡς τὸ τόδε τι, μία δὲ ᾗ ὁ λόγος. Ἔτι δὲ τὸ ἐναντίον τούτῳ ἡ στέρησις. Diese Stelle, die auf die Erklärung des Formprinzips als das positive Motiv des Werdens (15) folgt, gebe ich, S. 301, wie folgt wieder: „Die unterliegende Natur (die Urhyle) aber kann durch einen Analogieschluß erfaßt werden. Denn wie bei der Statue das Erz, bei der Sänfte das Holz, wie überhaupt der Stoff und das Ungestaltete bei irgendeinem der Gestalt habenden Dinge früher war, vor der Annahme der Gestalt, so verhält es sich auch in bezug auf das Was (*οὐσία*), sowohl als ein Dieses, wie als das Seiende (schlechthin aufgefaßt; s. w. u.). Diese (die unterliegende Natur) ist also ein Anfang, sie ist aber nicht so eine Eins, wie ein Dieses, sondern eine als der Begriff (in der Definition; s. w. u.). Dazu kommt noch das diesem (dem positiven Formprinzip) Entgegengesetzte, die Beraubung (*ἡ στέρησις*).“ Dazu folgende Sätze in der Zusammenfassung S. 312: „Die unterliegende Natur kann durch Analogie erschlossen, erfaßt, Gegenstand der Wissenschaft werden (Anmerkung: *ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν* in 7, 16 korrespondiert mit *οὐκ ἐπιστητὸν τὸ ὄν* in 6, 1. Die Tatsache, daß der Grund der Dinge, das Doppelwesen von Materie und Form, erschlossen wird, rettet die Vielheit und die Möglichkeit des Werdens, die Tatsache aber, daß es nur durch Analogie (Hypothese) erschlossen wird, rettet die Einheit und wehrt die Unendlichkeit ab; s. weiter die Darstellung). So wie bei den Kunstdingen, bei denen dies leichter ersichtlich ist, ein mit einer anderweitigen, für die betreffende Kunstform disponierenden Form bereits behafteter Stoff da sein muß, dem die höhere Kunstform verliehen wird, so muß auch jedem Naturdinge eine, die höhere Naturform nicht darstellende, aber mit einer einfachen Dispositionsform behaftete Materie zum Grunde liegen. Um diese Hyle mit dem Gedanken irgendwie zu erfassen, müssen wir bis zum Form-Minimum, zur indifferenten Form des Mittleren, des Metaxü (*μεταξύ*), vordringen. Dieses letzte Metaxü ist nun schließlich doch nur eine Eins, aber nicht schlechthin eine Eins, denn es stellt die mit der Urform behaftete Urhyle dar; auch nicht so eine Eins, wie irgend-

ein beliebiges Dieses in der werdenden Natur, denn dieses ist der Definition nach zwei, aber eine Eins dem Begriffe, der Definition nach."

H. weiß nun dagegen vorzubringen: Er unterstreicht das von mir gebrauchte „bei" und teilt uns allen Ernstes mit: *πρός* does not mean „bei", but „zu" (S. 455), ein philologischer Trumpf, mit dem er nicht einmal die Leser des Jewish Exponent verschonen zu können glaubte. Dann, unbekümmert um meine Worte: „so verhält es sich" wagt er, in geradezu somnambulistischer Ungebundenheit, den Satz: N. did not seem to understand that *ἀναλογία* means proportion. Auch hätte ich das Wort *αὕτη* in der Übersetzung (translation) ignoriert (ibid.), endlich: *κατ' ἀναλογίαν* means to him "hypothetically" (p. 312 note) (S. 454).

Auch hier wagt H. mehr als sonst in dem Glauben, daß er auf die Autorität Bonitz' hin (auf den er aber nur für die in der nächsten Nummer diskutierte Frage „diskret" hinweist) die ungezwungene Sprache des großen Philologen führen darf, geht aber auch hier vollständig blind durch die ganze Diskussion.

Zunächst, H. nimmt meine Paraphrase für eine Übersetzung. Wenn dem so ist, hätte H. noch weiter fragen müssen: 1. Was berechtigt mich dazu, *πρός* das eine Mal mit „bei", das ande e Mal aber mit „in bezug auf" zu übersetzen? 2. „früher war" steht nicht im Texte, er hätte also fragen sollen, woher ich es habe. So er aber das „früher war" unangefochten läßt, hat er kein Recht dazu, das „bei" anzugreifen, da es doch vom ersteren syntaktisch gefordert wird. 3. Ich übersetze *καὶ* — *καί* „sowohl — als". Warum H. diese Übersetzung nicht angegriffen hat? Ist das Nachsicht? Nein, Vorsicht: Eine Ahnung davon, daß es sich hier nicht um eine bloße Übersetzung handelt, hatte H. schon, er wußte aber nicht, was damit anzufangen, es mußte also um jeden Preis eine Übersetzung bleiben, er hätte sonst auf seine „Philologie" verzichten müssen.

Fangen wir mit dem zuletzt erwähnten Vorwurf an: *κατ' ἀναλογίαν* means to him "hypothetically". Mit anderen Worten: H. weiß nicht, was ein Analogieschluß ist, noch auch den Unterschied zwischen einem hypothetischen Schlusse und einer Hypothese. Vielleicht aber kann ich ihm beides durch folgende Formulierung beibringen: In einem hypothetischen Schlusse sind die Prämissen hypothetisch, d. h. nicht mit Sicherheit als wahr angenommen, der gefolgerte Schluß-

satz selbst hingegen ist entweder absolut wahr (wenn beide Prämissen wahr sind), oder absolut falsch (wenn auch nur eine der Prämissen nicht zutrifft): der hypothetische Schluß ist deduktiv! Die Analogie hingegen ist ein induktiver Schluß, bei dem die (die Prämissen vertretenden) der Induktion zugrunde liegenden Tatsachen über allen Zweifel erhaben sein mögen (wie sie ja, um überhaupt in Betracht zu kommen, sein müssen), ohne dadurch dem Schlußsatz mehr als den Geltungswert einer Hypothese sichern zu können: Eine jede auf Grund eines Analogieschlusses aufgestellte Behauptung ist eine Hypothese. Auf unseren Fall angewendet ist der Analogieschluß so zu entwickeln: Die Hyle verhält sich zur *οὐσία* (die ja in jedem Naturding enthalten ist), wie das ungestalteteErz zurStatue usw., die Statue ist (oder enthält) die *οὐσία* des Kunstwerks. Diese Ähnlichkeit zwischen Naturdingen und Kunstwerken berechtigt uns zu der Hypothese, daß dieses Ähnlichkeitsverhältnis auch in bezug auf die Frage besteht, um die es sich jetzt handelt, nämlich: inwiefern der Hyle selbst der *οὐσα*-Charakter zukommt. *Οὐσίαι* gibt es nach Aristoteles' endgültiger Ansicht dreierlei: Hyle, Form und das aus Beiden (das Einzelding). Hier aber, wo es sich eben um die Frage handelt, ob auch der Hyle der *οὐσία*-Charakter zukommt, gelten zunächst die beiden anderen Arten von *οὐσία*, und die Frage hat demnach einen doppelten Gesichtspunkt: Inwiefern partizipiert die Hyle in dem *οὐσία*-Charakter des Einzeldings oder *τόδε τι* und inwiefern in dem *οὐσία*-Charakter des *ὄν* schlechthin (das mit der Form identisch ist, hier aber noch nicht so genannt werden kann, da diese Frage erst in der Metaphysik geklärt werden soll, und das *ὄν* hier incognito geführt wird; s. w. u.). Was nun Aristoteles hier im Vordersatz (bis *μορφήν*) tatsächlich gibt, ist das Ähnlichkeitsverhältnis, welches die Grundlage der Induktion bildet. Der Nachsatz (bis *τὸ ὄν*) besagt dann, daß wir auf Grund dieses Ähnlichkeitsverhältnisses auch in bezug auf den *οὐσία*-Charakter der Hyle eine Ähnlichkeit annehmen dürfen, und zwar in bezug auf beide Gesichtspunkte, sowohl in bezug auf den *τόδε τι*-Charakter wie in bezug auf den *ὄν*-Charakter der Hyle. Die Ausführung dieser Hypothese erfolgt in bezug auf *τόδε τι* in dem folgenden Satz der hier zitierten Stelle (*μία μὲν . . . λόγος*), während die Ausführung in bezug auf den *ὄν*-Charakter mit dem letzten Satze der hier zitierten Stelle (*Ἔτι δὲ* ...) beginnt und

bis 9, 4 reicht. Was ich nun in meinen oben angeführten Sätzen wiedergebe, ist nicht jenes Ähnlichkeitsverhältnis, das die Grundlage des Analogieschlusses bildet, sondern die Ausführung, der Schlußsatz selbst: Das „früher war" ist die Quintessenz der Ausführungen Aristoteles' zum zweiten Gesichtspunkt, unter dem aber auch der *τόδε τι*-Charakter der Hyle schärfer beleuchtet wird (9, 4), während ich den kurzen Satz (*μία μὲν … ὁ λόγος*), in dem Aristoteles den ersten Gesichtspunkt (*τόδε τι*-Charakter) ausführt, ganz wiedergebe.

Um dies klarzulegen und zu begründen, können wir H., der nicht weiß, was hier vorgeht, beiseite lassen, und die Interpretation der Stelle mit Bonitz diskutieren, wodurch wir auch für die in der nächsten Nummer zu behandelnden Frage den Boden vorbereiten: Bonitz behandelt diese Stelle, S. 189—192, um im letzten Satze: *μία μὲν … στέρησις* eine Emendation vorzunehmen. Für *οὕτως ἕν* liest er, mit einer Handschrift (E) *ὄν*, das von den alten Handschriften überlieferte *η* im Satze: *μια δε η λογος* liest er weder *ἡ* wie Bekker, noch *ἢ* wie Torstrik, sondern *ἤ*, vor welches er die in keiner Handschrift vorhandenen und von keinem alten Kommentator suggerierten Worte *τὸ εἶδος* einschaltet. So erhält er den Satz: *μία μὲν οὖν ἀρχὴ αὕτη, οὐχ οὕτω μία οὖσα οὐδὲ οὕτως ὄν ὡς τὸ τόδε τι, μία δὲ τὸ εἶδος ἢ ὁ λόγος.* Die Diskussion dieser Stelle leitet Bonitz mit einer Übersetzung der vorangehenden Sätze ein, S. 189: „Die zugrunde liegende stoffliche Wesenheit ist nur durch Analogie zu erkennen. Wie sich nämlich die Bildsäule zum Erze….., so verhält sich dieses stoffliche Prinzip zur Wesenheit, zum bestimmten Etwas und zum Seienden." Meine Interpretation unterscheidet sich also von der Bonitz' unmittelbar in folgenden zwei Punkten: 1. Nach Bonitz führt Aristoteles den Schlußsatz der Analogie in dem Satze *μία μὲν … ὁ λόγος* in dessen beiden Momenten aus, sowohl in bezug auf die Einheits (*τόδε τι*)-Frage, wie in bezug auf den *ὄν*-Charakter. Darin befindet er sich im Widerspruch zu Bekker und anderen, die nicht der Lesart *ὄν* (statt *ἕν*) folgen. Ich habe mich hierin dem Bekker'schen Text (gegen die lateinische Übersetzung, die *ὄν* liest) angeschlossen. Maßgebend für mich war die Erwägung, daß Aristoteles im folgenden, 18, ausdrücklich sagt, daß er diese Frage erst aufnehmen will: *πότερον δὲ οὐσία τὸ εἶδος ἢ τὸ ὑποκείμενον, οὔπω δῆλον*, wie ja Aristoteles in der Tat, in der

Darlegung und Verteidigung der Steresis als eines wichtigen Moments der Hyle auf diese Frage eingeht, 9, 1: *καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην* . . . vgl. 11 a, hint. 19); erst von hier aus kommt er zu jenem Moment des Schlußsatzes, das wir durch das „früher war" ausgedrückt haben, 9, 4: *ὥστ' ἔσται πρὶν γενέσθαι.* Doch kommt dieser Differenz, für sich genommen, keine große Bedeutung zu. Denn auch nach Bonitz und allen vor und nach ihm, die hier *ὄν* lesen, ist der Zusammenhang so zu verstehen, daß Aristoteles in diesem Satze auch die Ausführung des, den *ὄν*-Charakter der Hyle betreffenden Gesichtspunkts des Schlußsatzes in Angriff nimmt, um sie im folgenden (Kap. 8 u. 9) zu vollenden. Eine weitergehende Bedeutung gewinnt dieser Differenzpunkt, wenn wir auf den Grund eingehen, aus dem das *ἕν* von Bonitz und anderen verworfen worden ist: Wozu drückt Aristoteles denselben Gedanken zweimal aus? *οὐχ οὕτω μία οὖσα οὐδὲ οὕτως ἕν* . . . „Denn im vorliegenden Zusammenhang zwischen *οὐκ οὖσα μία* und *οὐκ οὖσα ἕν* einen Unterschied ausfindig machen zu wollen, wäre doch eine leere Spielerei der Spitzfindigkeit." Das ist es aber durchaus nicht, wenn man, was Bonitz, sowie den anderen Interpreten Aristoteles' entgangen ist, auf den Metaxü-Charakter der Hyle in der Physik genauer eingeht. Doch gehört das zu der in der nächsten Nummer zu behandelnden Frage. Hier, in bezug auf die formale Ausführung des aus der Analogie folgenden Schlußsatzes, gibt es keine Differenz.

Hier aber wollen wir einen Blick auf die „Stellung" H.s werfen. In Unkenntnis darüber, was ein Analogieschluß ist, hält er den allgemeinen Satz: *ὡς γὰρ πρὸς . . . καὶ τὸ ὄν,* in welchem Aristoteles auf Grund der vorhergehenden Diskussion die allgemeine Ähnlichkeit im Verhältnis der Hyle zu den Naturdingen mit dem zwischen Stoff und Form eines Kunstwerks feststellt, um diese Ähnlichkeit zur Grundlage des zu folgernden Schlußsatzes zu machen, für den Schlußsatz selbst. Er hält *οὐσία, τόδε τι* und *τό ὄν* für Synonyme für das Einzelding und den Satz *οὐχ οὕτω μία κτλ.* für nicht mehr zur Sache gehörig und von Aristoteles incidentally (455 unten) eingeführt. Diese letztere Weisheit (s. folg. Nr.) führt H. mit den Worten ein: Having shown us how to get a glimpse of the nature of matter etc. Ja, wie so denn? Was haben wir über die Natur der Materie durch die Analogie er-

fahren, was wir im vorhergehenden noch nicht gehört haben? Daß die Hyle den Naturdingen eben zum Stoff dient, wie Naturstoffe den Kunstwerken? Das haben wir doch im vorhergehenden schon so vielfach gehört. Aristoteles sagt doch: *Ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν*, daß die *φύσις* ein Unterliegendes ist, wissen wir also schon, aber Aristoteles will uns etwas über das Wesen dieser *φύσις* mitteilen. Das tut er aber erst im folgenden, wo er den Schlußsatz der Analogie ausführt, besonders durch die Klarlegung der Steresis, von der H. so unglücklicherweise and may be dispensed with sagt. H. hat sich aber noch tiefer verrannt. In seiner Hast, „Kritik" zu schreiben, übersieht er, daß Bonitz, auf den er gerade bei dieser Stelle verweist (455 unten) und andere mit einer Handschrift *ὄν* statt *ἕν* lesen (H. hätte es sonst gewiß nicht unterlassen, bei der in der folgenden Nummer zu behandelnden Frage von einem evidently corrupt passage zu sprechen, wie in Nr. 17). Die Analogie besagt somit ganz absolut, daß der Hyle in keinem Sinne der *οὐσία*-Charakter zukommt, sie stehe bloß in einem gewissen Verhältnis zu dem, was durch *οὐσία, τόδε τι* und *ὄν* bezeichnet wird. Von meinen Worten sagt H: They make the *ὑποκειμένη φύσις* identical with *οὐσία* and call it a *τόδε τι* neither of which is Aristotle's meaning ... The translation should read... The *ὕλη* is not called *οὐσία* nor *τόδε τι* nor *ὄν*, it stands in a certain relation to these. Danach behauptet also Aristoteles hier, daß der Hyle der *οὐσία*-Charakter in keinem Sinne zukommt. Aber Aristoteles sagt, wie erwähnt, im folgenden, 7, 18: *πότερον δὲ οὐσία κτλ.*, Aristoteles weiß es also noch nicht, und dann 9, 1: *καὶ ... οὐσίαν πως* — also das Gegenteil, die Hyle ist *οὐσία* in einem gewissen Sinne. Dieser Widerspruch des Aristoteles mit sich selbst geht aber nach H., der als Einziger unter den Aristotelikern in den Schriften Aristoteles lauter Harmonie und Übereinstimmung findet, noch weiter. In der Metaphysik geht nämlich Arsitoteles in bezug auf den *οὐσία*-Charakter der Hyle noch viel weiter als in der Physik; vgl. Metaph. II, 4, 3—5. 21; III, 2, 7; 5, 21; IV, 8, 1; 11, 9; 18, 1. 2; V, 1, 6 u. Ende, besonders aber in den folgenden zwei, der eigentlichen Diskussion der Metaphysik gewidmeten Büchern VI, 3, 3 f.: *καὶ ἔτι ἡ ὕλη οὐσία. Εἰ γὰρ μὴ αὕτη οὐσία, τίς ἐστιν ἄλλη διαφεύγει;* 6, 8; 7, 3. 8; 8; 9, 7; 10, 4; 11, 1. 12; VII, 1, 3. 6. 7: *ὅτι δ' ἐστὶν οὐσία καὶ ἡ ὕλη δῆλον.* (H. hätte all diese Stellen, so-

gar zusammengestellt, in meinem Buche gefunden, er hätte es bloß ordentlich lesen müssen, bevor er sich zum „Kritiker" desselben aufgeworfen hat). H. übersieht es auch, daß er nicht nur mir, sondern so unter der Hand auch Bonitz, ja auch sich selbst widerspricht. Hier sagt er zuversichtlich: the *ὕλη* ist not called *οὐσία*, nor *τόδε τι*, oben aber (S. 454, s. Nr. 17) sagt er ebenso zuversichtlich nach Bonitz It (*τόδε τι*) surely must be a predicate of *ὕλη*, ebenso weiter (S. 462, s. Nr. 25): and in general *ὕλη ἡ ἀρρ.* (following Bonitz), is more essentially the resulting *τόδε τι* (concrete thing) than the *στέρησις*. Die Hyle ist also doch *τόδε τι*. H. fällt über seine eigenen Beine! Nach H., und n u r nach ihm, nennt Aristoteles ferner das Einzelding *τὸ ὄν* schlechthin, was aber niemals geschieht, Aristoteles nennt es wohl *οὐσία*, aber nicht *τὸ ὄν*. Es ist auch zu beachten, daß Aristoteles hier *πρὸς οὐσίαν* o h n e A r t i k e l sagt, während er im ganzen Kapitel von den Einzeldingen *οὐσία* mit dem Artikel gebraucht. Dies entspricht im ganzen dem Sprachgebrauch Aristoteles' in allen oben zitierten Stellen der Metaphysik und auch in den ersten Kapiteln der Physik, obschon ich diesen Punkt nicht systematisch verfolgt habe und hierüber keine sichere Behauptung aufstellen kann. Es genügt aber, zu beachten, daß Aristoteles hier *οὐσία* ohne, *τόδε τι* und *ὄν* hingegen mit dem Artikel gebraucht, um einzusehen, daß *οὐσία* hier nicht für das Einzelding, sondern für die „Wesenheit" in abstracto [vgl. die Übersetzung Bonitz] steht, die unter zwei Gesichtspunkten, dem von *τόδε τι* und dem von *ὄν*, zu betrachten ist. Ich habe diesem Tatbestand dadurch Ausdruck gegeben, daß ich *οὐσία* vom Einzelding gebraucht mit „Träger", hier hingegen mit „Was" übersetzt habe. Der Gedankengang der Analogie ist somit dieser: Wie sich die Stoffe der Kunstdinge zu diesen, d. h. zu der in ihnen steckenden *οὐσία* verhält [nämlich so, wie dies im vorhergehenden dargelegt worden ist], so verhält sich die Hyle zu der *οὐσία* in den einfach werdenden Naturdingen. Daraus ergibt sich aber, daß, ebenso wie bei den Kunstdingen e t w a s v o n d e r *οὐσία* schon im Stoffe steckt, noch bevor er die höhere Kunstform angenommen hat, dies auch bei der Hyle der Fall ist. Das wird nun im folgenden unter beiden Gesichtspunkten ausgeführt.

2. Nach Bonitz, der hierin die gangbare Interpretation vertritt, besagen die Worte *μία δὲ ᾗ* (oder *ἡ*) *ὁ λόγος*: ein anderes (von den dreien) ist das Formprinzip (Bonitz liest *τὸ εἶδος ἢ ὁ λόγος*, um

denselben Sinn zu erzielen wie die anderen, ohne diese radikale Konjektur). Nach meiner Interpretation sind diese Worte die Ausführung des unmittelbar vorangehenden Satzes: *οὐχ οὕτω μία κτλ.,* d. h. Aristoteles zählt hier nicht n o c h m a l s alle d r e i Prinzipien auf, d a s h a t e r s c h o n g e t a n (14, 15), sondern nur j e n e z w e i, von denen e r h i e r n o c h e t w a s a u s s a g e n w i l l, nämlich H y l e und S t e r e s i s, während er die nähere Ausführung über das Formprinzip in die Metaphysik verweist (9, 5). Außerdem spricht für meine Auffassung der Umstand, daß wir der fraglichen Worte zur Ergänzung des vorhergehenden b e d ü r f e n. Aristoteles sagt: die Hyle ist nicht so eine E i n s, wie das *τόδε τι*, es ist also zu erwarten, daß er dann noch etwas sagt, um die Natur der Hyle als E i n h e i t zu charakterisieren. Die Interpreten müssen, nachdem sie die fraglichen Worte für das Formprinzip in Anspruch nehmen, diesen N a c h s a t z ergänzen: Die Hyle ist nicht so eine Eins, wie das *τόδε τι* „sondern anders". Das aber ist schwierig, nicht sowohl, weil die letzten zwei Worte nicht im Texte sind, das ist bei Aristoteles eine viel zu häufige Erscheinung, als daß man darauf viel geben könnte, sondern weil uns Aristoteles die Charakterisierung des „anders" schuldig bleibt. Das aber ist wesentlich, das ist zu erwarten und m u ß im Texte drin stehen, und es steht auch darin.

Auch dieser Differenz kommt daher sachlich gar keine Bedeutung zu. H. sieht auch hier nicht den Sachverhalt. Er sagt: but there is no question that in it is contained a reference to the formal *ἀρχή*. Das soll ihm weiter nicht übel genommen werden; Bonitz sagt es nämlich, wir aber haben gesehen, daß ich guten Grund hatte, diese allgemein angenommene Interpretation aufzugeben. Schlimmer aber ist schon, wenn er mir eine Lesart *μία δὲ ᾗ ὁ λόγῳ* zuschreibt. Die Sache ist so gehalten, daß der Leser es glauben muß, daß dies m e i n e Konjektur ist. Das ist aber selbstverständlich nicht nur nicht wahr, sondern eine wissentliche Unwahrheit auf Seiten H.s. Meine Wiedergabe dieser Stelle lautet S. 301: „sondern eine als der Begriff [in der Definition; s. w. u.)." „Der Begriff" ist eine w ö r t l i c h e Ü b e r s e t z u n g von *ὁ λόγος*! Das im Zusammenhang mit *ᾗ* ist natürlich gleichbedeutend mit „der Definition nach" (S. 312), aber nur unter der Voraussetzung der dort folgenden Erklärung, was hier (S. 307) durch das „s. w. u." angedeutet ist. So weit zur literarischen „Sittennote", die sich H. hier verdient. In der Sache ist H. hier eben-

falls ganz blind. Er glaubt, daß durch die Beziehung der fraglichen Worte auf das Formprinzip auch die nach mir in ihnen enthaltene Aussage über die Hyle verschwindet. Wir haben bereits gesehen, daß dies nicht der Fall ist: die Interpreten müssen dies aus eigenem ergänzen, und wenn sie es auch nicht ergänzen, so steht es allenfalls in dem vorangehenden Satze, und nach Bonitz hat sich Aristoteles diese Behauptung sogar schon früher (Nr. 17) vorweggenommen. Damit berühren wir aber schon eine Frage, die wir in der unmittelbar folgenden Nummer besonders besprechen wollen.

19. H. verlegt sich vollständig aufs Leugnen. Der Weg schien ihm sicherer als irgendeine positive Behauptung aufzustellen. Er hat sich geirrt, durch sein Leugnen verrät er hier eine so furchtbare Unwissenheit, wie er sie durch keine positive Behauptung schwerer hätte an den Tag legen können. Nur im Vorbeigehen will ich darauf hinweisen, daß nach H. Aristoteles in dieser Partie der Physik und in den von mir herangezogenen Parallelstellen in der Frage des Individuationsprinzips nicht interessiert ist. Auch in der Metaphysik stellt H. dieses Interesse in Abrede (s. Nr. 36). Weiß H. andere Stellen, in denen Aristoteles diese Frage behandelt? Oder ist Aristoteles in dieser Frage überhaupt nicht interessiert? Von dem „Aristoteliker" H. kann man auch diese Antwort erwarten (s. oben Nr. 6, wo auf den Widerspruch hingewiesen wird, den die Interpreten in der Behandlung dieser Frage bei Aristoteles gefunden haben). Die Frage, um die es sich in dieser Nummer handelt ist: Ist hier Aristoteles in der Frage der Einheit oder Dualität der Hyle interessiert oder nicht? Ich behaupte das und befinde mich hierin in Übereinstimmung mit allen Interpreten. H. sagt: nein, H. ist also hier „originell", aber auch die Mittel, die er zur Unterstützung seiner originellen Stellungnahme gefunden, sind äußerst originell, am originellsten ist aber seine hier zum Ausdruck kommende Ansicht über das zum Amte eines Kritikers nötige Ausmaß von Orientierung in dem zur Verhandlung stehenden Texte.

H. sagt: Aristoteles ist hier (Kap. 7) überhaupt nicht in der Einheitsfrage interessiert. Die Frage von der Möglichkeit des Werdens und die daraus sich ergebende Frage von der Möglichkeit der Vielheit behandelt Aristoteles erst im 8. Kapitel. Aristoteles sagt nicht, daß die Alten die Vielheit ohne Rücksicht auf die Möglichkeit des Werdens geleugnet haben, sondern das Gegenteil, daß sie

aus der Leugnung des Werdens zur Leugnung der Vielheit kamen. Und so genügt es Aristoteles, in Kapitel 8 die Angriffe auf die Möglichkeit des Werdens zu widerlegen, wodurch auch schon die Vielheit gerettet wird (453—454. Arist., he thinks, is troubled etc.).

Zunächst den letzteren Punkt: Es ist nicht wahr, daß ich irgendwo gesagt hätte, die Alten hätten die Vielheit ohne Rücksicht auf das Werden geleugnet. Im Gegenteil, die betreffende Stelle in Kap. 8 gebe ich wieder S. 301—302: „Die Alten nämlich meinten: Von den seienden Dingen könne nichts entstehen, noch vergehen .... Im Verfolge [dieses Gedankens] fügten sie dem die Konsequenz hinzu, daß es überhaupt keine Vielheit [von Dingen] gibt, sondern nur das alleine Sein.“ Die Frage aber, um die es sich handelt, ist die: Ist Aristoteles im Kapitel 7 oder richtiger 5—7, in der Einheits- und Definitionsfrage interessiert oder nicht? Wir wollen sehen:

Der kurzen Mitteilung über die Ansicht der Alten im Eingang von Kapitel 8 schickt Aristoteles den Satz voraus: *Ὅτι δὲ μοναχῶς οὕτω λύεται καὶ ἡ τῶν ἀρχαίων ἀπορία, λέγομεν μετὰ ταῦτα:* Jetzt wollen wir zeigen, daß auch die Aporie der Alten nur auf diese Weise (*μοναχῶς οὕτω*) gelöst wird. „Nur auf diese Weise“ d. h. wie es in der soeben absolvierten Diskussion geschehen ist, die zur Aufdeckung der Steresis geführt hat, der Aristoteles die folgende Diskussion widmet, um sie in der Polemik mit den Alten ihrem Wesen nach klarzulegen. Also dieser Satz allein besagt zur Genüge, daß die ganze bisherige Diskussion im Zeichen der Fragen von der Möglichkeit des Werdens und der Vielheit gestanden hat. (Von der Möglichkeit des Werdens hat das H. oben selbst behauptet, Nr. 10 S. 450: but that there is ..... change). In Wahrheit jedoch handelt es sich hier um folgendes: H. spricht über die Dinge, wie ein Blindgeborener über Farben, weil er von der ganzen hier in Betracht kommenden Partie nur die Kapitel 6 und 7 gelesen hat. Wir haben gesehen, daß er *μεταξύ* nur einmal gefunden hat, er hat also Kapitel 5 nicht gelesen; davon, daß Aristoteles die Kapitel 8 und 9 der Steresis widmet, hat er, obschon er einzelne Sätze aus diesem Kapitel nach meinem Buche und nach Bonitz (s. w. u.) herausgreift, keine Ahnung; er hat also diese Kapitel nicht gelesen. Jetzt nun erbringt er den fast überflüssigen Beweis, daß er vom Inhalt der ersten vier Kapitel der Physik nicht die geringste Idee hat. Der Plan

Aristoteles', in der Diskussion der Physik I. 1—9 ist wie folgt: Nach einer kurzen Bemerkung darüber, daß die naturwissenschaftlichen Forschungen von den uns bekannten zusammengesetzten Dingen aus auf die Prinzipien zurückgehen müssen (Kap. 1), diskutiert er ausführlich die von den Alten aufgeworfene Frage von ἓν καὶ πολλά im Zusammenhang mit der Frage des Werdens (Kapitel 2—4), dann gibt er seine eigene Theorie über diese beiden Fragen (Kapitel 5—7) bis zur Feststellung der Steresis, um dann, durch einen kurzen, das in Kapitel 2—4 des näheren Ausgeführte zusammenfassenden Hinweis auf die Aporie der Alten, nachzuweisen, daß in dem den Alten entgangenen Gesichtspunkt der Steresis der Schwerpunkt der Lösung liegt, da dieser uns einen tieferen Einblick in das Wesen der Hyle gestattet. Also, Aristoteles behandelt diese Fragen in 2.—4., beginnt dann Kapitel 5 mit: πάντες δὴ τἀναντία ἀρχὰς ποιοῦσιν οἵ τε λέγοντες ὅτι ἓν τὸ πᾶν καὶ μὴ κινούμενον κτλ., um dann im Kap. 8 die Frage mit ὅτι δὲ μοναχῶς οὕτω λύεται κτλ. wieder aufzunehmen. Angesichts dieser Sachlage sagt H. (S. 453, unten): The question of the possibility of Becoming, and the consequent possibility of the existence of the many is not touched on till next chapter. Verdient ein „Kritiker", dem ein solches Malheur passieren kann, noch, daß man mit ihm ernstlich diskutiert? Was hat wohl H., der von den ersten vier Kapiteln nichts gesehen hatte, als er das schrieb (er verrät auch sonst nirgends, daß er mit diesen Kapiteln auch nur in die oberflächlichste Berührung gekommen ist), so sicher gemacht, daß Aristoteles vor Kapitel 8 die Frage nicht berührt hat (not touched on!)? Ich glaube, dieses Rätsel lösen zu können: Bonitz, der S. 192—194 darzulegen sucht, daß wir in der oben zitierten Stelle 8, 1 λέγωμεν statt λέγομεν zu lesen haben, sagt, S. 193: Mit diesen Worten bezeichnet Aristoteles den Inhalt der nunmehr zu beginnenden Auseinandersetzung, er kündigt denselben an. Für eine solche Ankündigung des Beabsichtigten ist an sich der Konjunktiv, z. B. λέγωμεν, der sprachlich zu erwartende Ausdruck." Also „beginnende Auseinandersetzung", „des Beabsichtigten"! Bonitz will bloß sagen, daß sich das λέγωμεν auf das folgende bezieht, H. aber hielt dies für genügend, mit absoluter Treffsicherheit zu erklären: not touched on till next chapter! Doch sei dem, wie ihm wolle, H. hätte dies nicht übersehen können, wenn er mein Buch aufmerksam gelesen hätte. Da wird die Darstellung der Diskussion der Physik

Kapitel 5 ff. mit folgendem Satze eingeleitet: „Aus der Polemik gegen die alten Philosophen, welche verschiedene Anfänge (*ἀρχαί*) der Natur aufstellten, besonders auch gegen die Eleaten, welche das Werden leugneten, kommt Aristoteles zur Formulierung folgender Grundsätze“ (S. 296; vgl. S. 301—302).

Wir wollen aber auch Kap. 7 untersuchen. Dieses Kapitel hat H. gelesen, und es bleibt ein unlösbares Rätsel, wie einer, der dieses Kapitel gelesen hat, es wagen kann, das Interesse Aristoteles an der Einheits- und Definitionsfrage in Abrede zu stellen. Aristoteles behandelt diese Frage in Kap. 7 an folgenden Stellen:

6: *καὶ τοῦτο εἰ καὶ ἀριθμῷ ἐστὶν ἕν, ἀλλ' εἴδει γε οὐχ ἕν. τὸ γὰρ εἴδει λέγω καὶ λόγῳ ταὐτόν.* 12: *σύγκειται γὰρ ὁ μουσικὸς ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου καὶ μουσικοῦ τρόπον τινά. διαλύσεις γὰρ τοὺς λόγους εἰς τοὺς λόγους τοὺς ἐκείνων.* 13 Anf.: *Ἔστι δὲ τὸ ὑποκείμενον ἀριθμῷ μὲν ἕν, εἴδει δὲ δύο κτλ.* (s. Nr. 17). 13 Schluß: *ἓν δὲ τὸ εἶδος κτλ.* 16: *οὐχ οὕτω μία οὖσα κτλ.*

Aristoteles behandelt also in diesem einen Kapitel die Frage von Einheit und Dualität an f ü n f Stellen; dann, nach der Wiederaufnahme der Frage von *ἓν καὶ πολλά* in Kap. 8 kommt Aristoteles auf die Frage von Einheit und Dualität wieder zurück. Kap. 9, 1 ... *εἴπερ ἐστὶν ἀριθμῷ μία, καὶ δυνάμει μία μόνον εἶναι* (sc. *τὸ μὴ ὄν*); 2: ... *ταύτην* (sc. *τὴν ὑποκειμένην φύσιν*) *μέντοι μίαν ποιοῦσι. καὶ γὰρ εἴ τις δυάδα ποιεῖ κτλ.*; 5: *περὶ δὲ τῆς κατὰ τὸ εἶδος ἀρχῆς, πότερον μία ἢ πολλαί κτλ.* Was müssen wir nun von einem „Aristoteliker“ denken, der angesichts d i e s e r Sachlage (auch nur für sich genommen) es in Abrede zu stellen wagt, daß Aristoteles in Kap. 7 in der Frage von Einheit und Dualität interessiert ist? Kap. 9 existiert nicht, H. hat es niemals gelesen, aber er weiß auch mit Kap. 7 Rat: 12 wird g ä n z l i c h u n t e r d r ü c k t ; daß der Anfang von 13: *Ἔστι δὲ ὑποκ. ἀριθμῷ μὲν ἓν κτλ.* von H. geächtet ist, wissen wir schon (Nr. 9, 17, 25), jetzt sehen wir, daß auch der Schluß von 13 dasselbe Los teilt. Mit den übrigen zwei Stellen operiert er ganz wild, indem er sie chaotisch durcheinander wirft. Er sagt, daß nach meiner Interpretation 16 zu 6 im Widerspruch steht. Zunächst verweise ich auf mein Buch S. 312—13: „Diese Auskunft ist sehr dunkel. Die Hyle soll ein Dieses, also mit Form behaftet sein, trotzdem aber nur eine Eins der Definition nach. Nach der ganzen bisherigen Deduktion erscheint dieser

Satz als eine gewaltsame Vereinigung von zwei einander widersprechenden Bestimmungen. ... Nun, die Unklarheit im Ausdruck wird man zugeben müssen, die Sache kann aufgehellt werden." Wenn nun H. glaubt, daß nach meiner Interpretation 16 nicht nur mit 13, sondern auch mit 6 direkt im Widerspruch steht, was berechtigt ihn zu sagen, daß ich diesen Widerspruch nicht gesehen hätte? Gehört denn 6 nicht zur „ganzen bisherigen Diskussion"? Zumal ich S. 310 ausdrücklich auf 6 als auf die Stelle Bezug nehme, in der Aristoteles die Dualität des ὑποκ. behauptet. Wenn ich S. 313 nur auf 13 hinweise, so ist ja das schon dadurch gerechtfertigt, daß hier der Grund der Dualität angegeben ist. Dabei bin ich auf die Voraussetzung H.s eingegangen, der in meinem Namen zu sagen weiß, daß die Stelle 6 about this same μεταξύ handelt, adopting N.s interpretation. Es ist einem jeden Leser klar, daß ich diesen Satz, S. 299, aufs Einzelding beziehe, um das es sich Aristoteles hier wirklich handelt; es wird da nur vom Werden mit Einbeziehung der Gegensätze des ungebildeten Menschen zum gebildeten Menschen, also nicht von der Hyle im allgemeinen gesprochen. 16 steht also mit 6 für sich genommen keineswegs im Widerspruch. Indirekt allerdings, indem Aristoteles das, was er in 6 von der Hyle eines Werdenden mit Einbeziehung der Gegensätze sagt, hier von der Hyle des Naturdings als eines schlechthin Werdenden aussagt (s. Nrn. 24—26). Durch den Satz in 13, das Ziel dieser Diskussion der Frage von Einheit und Zweiheit, d. h. indem Aristoteles in dieser Beziehung die Hyle des einfach werdenden Naturdings der Hyle des mit Einbeziehung der Gegensätze Werdenden (wie: Mensch und Bildung) gleichstellt, kann man allerdings auch von einem Widerspruch zwischen 16 und 6 sprechen. Diesen Sinn hat meine Verweisung auf 6 S. 310, wo ich, in der Zusammenfassung die Definitionsfrage nach der vollständigen Absolvierung der Frage des Werdens behandle. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint der in 13 zu formulierende Gedanke in der Tat schon in 6 eingeführt. [H. aber weiß so wenig, worum es sich handelt, und ist so konfus in dieser ganzen Partie, daß er einige Zeilen später schon das direkte Gegenteil behauptet. Nachdem er nämlich wieder auf die Steresis zurückgegriffen hat (s. folg. Nr.), kommt er nochmals auf unsere Frage zurück (S. 456) und sagt, daß ich meine Ansicht, daß in der Physik eine jede Definition aus zwei Definitionen besteht,

aus 7, 6 folgere. Das behaupte ich aber nur von Einzeldingen, nicht von der Hyle im allgemeinen (s. weiter unten, die Lösung des Widerspruchs von 16 zu 13). Aber H. ist wieder auf falscher Fährte, wenn er durch eine andere Interpretation dieser Stelle meine Behauptung entkräften will. Aristoteles sagt dies viel ausdrücklicher in 12 (oben zitiert; lat.: Componitur enim quodammodo musicus homo ex homine et musico: quoniam definitiones in eorum definitiones dissolves). H. hat diese Stelle geächtet, er braucht sich mit ihr nicht erst abzufinden, ebensowenig mit allen von mir herangezogenen Parallelstellen, in denen Aristoteles diese Frage des näheren ausführt: II Anal. I, 4, 4; 11, 18; II, 9; Topik I, 5; IV, 6; VI, 4. 5; VII, 3, 4; Phys. II, 1, 10. 11; 7, 1; 9, 6; de caelo I, 9, 2 f.; de anima II, 4, 8; 12, 1; III, 2, 3; 3, 4 f.; 12, 2; Metaphys. I, 10, 2; V, 1,4; VI, 10, 3—8. 12; 12, 1 f.; VII, 3, 7; 4, 4; 6; VIII, 9; IX, 8. Was H. als Interpretation von Phys. 7, 6 vorbringt, besagt, wenn überhaupt etwas, daß es sich hier nicht um zwei D e f i n i t i o n e n, sondern um zwei B e g r i f f e handelt. Nun, Begriff und Definition decken sich zwar nicht, wo es sich um einen e i n f a c h e n Begriff handelt, da aber „Mensch“ und „Gebildet“ eben nicht einfache, sondern r e c h t z u s a m m e n g e s e t z t e Begriffe sind, so sind „zwei Begriffe“ nur ein a n d e r e s W o r t (!) für „zwei Definitionen“ (vgl. lat.: forma et d e f i n i t i o n e [λόγῳ] pro eodem accipio)].

Es handelt sich also nicht um z w e i Widersprüche, wie dies in H.s konfuser Stilisierung herauskommt, sondern nur um e i n e n, den zu entdecken es nicht erst H.s bedurfte, und den H. gewiß auch kaum entdeckt haben würde, wenn ich ihn nicht darauf geführt hätte. Weiß er doch nicht, daß dieser Widerspruch nicht nur nach meiner Interpretation, sondern nach a l l e n Interpretationen und Lesearten besteht, die für die hier betroffenen Stellen in Betracht kommen, sogar auch nach der „Interpretation“ unseres großen „Aristotelikers“, der meine Lösung des Widerspruchs mit den hochfahrenden Worten abtut (456): he elaborates a reconciliation, pp. 313 sq., into which we need not enter. „Wir: Aristoteliker“!

Wir haben oben gesehen, daß auch nach Bonitz (und nach allen Interpreten) die Hyle von Aristoteles in irgendeinem Sinne ein τόδε τι genannt wird, vom τόδε τι aber sagt Aristoteles (7, 6. 12), daß es eine Zweiheit darstellt, und selbst H., der 12 unterdrückt, versteht sich doch zuzugeben, daß Aristoteles in 6 das τόδε τι deshalb eine

Dualität nennt, weil es zwei Begriffe darstellt, und er sagt ja auch (in bezug auf 13) von der Hyle (Nr. 25), daß sie ein *τόδε τι* ist [denn durch den Zusatz von "the resulting" und "(concrete thing)" ist nichts gewonnen: Aristoteles spricht von dem *ὑποκ.* an sich, und wenn wir die Interpretation zulassen, daß der Grund für den *τόδε*-Charakter der Hyle darin zu suchen ist, daß sie im Einzelding positiv vertreten ist, so haben wir doch durch die Angabe des Grundes nicht die Tatsache aufgehoben, daß Aristoteles das *ὑποκ.* an sich *τόδε τι* nennt]. Es ist nämlich nicht richtig, wenn H. (S. 456) sagt "i. e. (according to N.) a duality", nein, hier besteht keine Differenz zwischen mir und den Interpreten, nach allen hält Aristoteles das Einzelding (in 6 und 12) für eine Dualität. Und dann, selbst wenn wir die Frage vom *τόδε*-Charakter der Hyle außer acht lassen, also vom Widerspruch zwischen 16, wo die Hyle eine Einheit, und 6—12, wo sie *τόδε τι* genannt wird, absehen, so besteht ja derselbe Widerspruch zwischen 16 und 13. Es hat doch noch niemand bestritten, daß Aristoteles die Hyle in 13 eine Dualität nennt, H. hat bloß diese Worte unterdrückt. Ebensowenig aber hat jemand bestritten, daß Aristoteles die Hyle in 16 eine Einheit nennt, denn diejenigen, die die Worte *μία δὲ ἡ* (oder: *ᾗ*) *ὁ λόγος* auf das Formprinzip beziehen, müssen das, was diese Worte nach meiner Interpretation besagen, ergänzen (s. oben), nämlich: „aber eine Eins in einem anderen Sinne". H. sagt (455, unten): meaning that the *τόδε τι* is a proper one, whereas matter is not — ja was ist die Hyle nicht, eine Eins? nein, sie ist nicht eine „eigentliche Eins", aber eine Eins in irgendeinem Sinne! 16 und 13 stehen also im Widerspruch zueinander, solange man nicht klargelegt hat, in welchem Sinne die Hyle hier eine Eins genannt wird, und dies in solcher Weise getan hat, daß 16 zu 13 nicht im Widerspruch steht. Es ist also nur die äußerste Konfusion über die Bedeutung dessen, was er selber sagt, die es H. gestattete, meine Aufklärung des Widerspruches mit hochfahrenden Worten als zwecklos beiseite zu schieben. Ich habe meine Erklärung mit der Konstatierung des Widerspruchs eingeführt, das ist eine literarische Form, um die Notwendigkeit der Erklärung hervortreten zu lassen. Die Übersetzungen erklären in der Regel nicht, die Interpreten kümmern sich nicht um Einzelheiten, diese Stelle bedarf jedoch einer Erklärung. Die von mir gegebene Erklärung kann so zusammengefaßt werden: Fassen

wir die Hyle eines Einzeldings ins Auge, dann hat dieser *Teil* der Hyle den *τόδε*-Charakter und ist eine Dualität. Da nämlich die Geteiltheit der Hyle, die *Bewegungskapazität*, die in der Physik letztlich das Form- und Individuationsprinzip darstellt, in Funktion ist, so ist die Hyle, das *μεταξύ*, schon an sich eine Dualität (13). Fasse ich aber die *gesamte Hyle*, das Universum, ins Auge, so können wir zwar noch sagen, daß es ein Dieses ist, weil es eine Hyle und eine Form hat, also keine vollständige Einheit ist, sondern ein (einheitliches) Doppelwesen, unterscheidet sich aber von jedem anderen Dieses darin, daß bei ihm die Geteiltheit des Stoffes, das Prinzip der Individuation, fehlt, und es daher (auch) der Definition nach eine Eins ist (16). Es gibt eben einen Unterschied zwischen *μία* und *ἕν* von der Hyle gebraucht, trotz Bonitz. *ἕν* ist nicht nur die Neutrumform von *εἷς*, wie *μία* die Femininform, sondern es hat auch die *technische* Bedeutung von „organisierter Einheit". Wäre die Hyle in ihrer Gesamtheit, die *ὑποκειμένη φύσις*, ebenso wie die Hyle des Einzeldings, das *ὑποκείμενον* (man beachte den verschiedenen Sprachgebrauch in 13 und 16; 17 E. und 18 Anf. sagt Aristoteles *ὑποκ.*, weil die dort angedeutete Frage *auch* das *ὑποκ.* betrifft, da das *ὑποκ.* in bezug auf das *Wesen* an der Hyle partizipiert. Dies aber nur *nach* der Einführung des Analogieschlusses, während die Differenz in der Dualitätsfrage auch dann bestehen bleibt), und das Einzelding, eine organisierte Einheit, so würde sie, als ein richtiges *τόδε τι*, auch mit *ἕν* bezeichnet werden, wie ein jedes *τόδε τι*, nicht nur ein *ἕν* im gewöhnlichen kardinal- oder ordnungsnumeralen Sinne ist, sondern auch ein *ἕν* im Sinne von Organisationseinheit. Das bloß numerale *ἕν* bedeutet eine *vollständige Einheit*, insofern dadurch die Abgrenzung gegen andere, *gleiche* Dinge ausgedrückt wird. Wo es aber zur Bezeichnung der Organisationseinheit gebraucht wird, zeigt es an, daß es sich um eine Vereinigung von mindestens *zwei Elementen* handelt. Wenn Aristoteles vom Einzelding (und der Hyle des Einzeldings) sagt, daß es, als *τόδε τι, ἀριθμῷ μὲν ἕν, εἴδει δὲ δύο* ist, so will er damit eben sagen, daß das *ἕν* nicht bloß numeral, sondern auch als Organisationseinheit zu verstehen ist. Nehmen wir aber die Hyle in deren Gesamtheit, so ist sie weder eine vollständige numerale Einheit, noch eine Organisationseinheit: ersteres nicht, weil es keine anderen gleichen Wesen gibt, gegen die man sie als abgegrenzt denken könnte,

letzteres nicht, weil der Organisationseinheit das Individuationsprinzip zugrunde liegt, das bei der Hyle in deren Gesamtheit nicht in Betracht kommt. Man kann daher von der Hyle in deren Gesamtheit das *ἕν* gar nicht gebrauchen, man bedient sich eben am besten des *μία*, man versteht es aber nicht als bloß numerale Einheit (die Hyle ist keine vollständige Einheit), sondern auch schon als Definitionseinheit: *οὐχ οὕτω μία οὖσα οὐδὲ οὕτως ἕν ὡς τὸ τόδε τι, μία δὲ ᾗ* (oder *ἡ*) *ὁ λόγος*. Die Gesamthyle ist eben nicht *ἀριθμῷ μία*, aber *εἴδει δύο*, sondern *ἀριθμῷ μία*, aber *δυνάμει* nicht *μία* (9, 1; vgl. dagegen den Standpunkt der Metaphys. VII, 1, 6, wo nicht *ἀριθμός*, sondern *ἐνέργεια* der *δύναμις* entgegengesetzt wird), doch auch nicht *δύο*, sondern eine *δυάς* (ibid. 2), nicht zwei, sondern eine Zweiheit!

Diese Aufhellung des scheinbaren Widerspruchs stützt sich auf die Parallelstelle de caelo I, 9, wo Aristoteles die Frage der Einheit des Universums behandelt (s. m. B. S. 315—317). Für denjenigen aber, der diese Aufklärung aus welchem Grunde immer ablehnt, bleibt die Stelle schwierig, gleichgültig welcher Lesart und Übersetzung er sich anschließt. Meine Interpretation Aristoteles' bleibt davon unberührt, da die Dualität des Metaxü in 7, 13 und 9, 1. 2 unzweifelhaft behauptet ist, nach allen Lesarten und Übersetzungen, eine Tatsache, die H. durch Unterdrückung der Stellen aus der Welt geschafft zu haben glaubt (s. nächste Nummer).

S. 546.

11a. H. macht hier wieder einen wunderlichen Abstecher nach der Steresis-Frage. Meine Worte „Gleichwohl trägt er kein Bedenken usw." hält er für "highly amusing". Gewiß ist's highly amusing zu sehen, wie ein Unberufener sich an die Kritik eines Buches heranmacht, für dessen Lektüre ihm die elementare Vorbereitung fehlt. Es ist aber auch „sad", sehr traurig in der Tat, zu sehen, wie anmaßend solch ein Kritikaster werden kann. Es handelt sich nämlich nicht nur darum, daß er die von mir angeführten Stellen skruppellos verschweigt, sondern auch darum, daß hinter dieser Anmaßung krasse Unwissenheit sich birgt, absolute Verständnislosigkeit H.s auch den Stellen gegenüber, die er unter der Feder hat: Zu meinen Ausführungen, daß Aristoteles die Steresis „nur ein Nichtsein an sich (*καθ' αὑτὸ μὴ ὄν*) nennt, bemerkt H. „Nur ein Nichtsein an sich" sounds rather singular,

especially in view of Aristotle's words, 192a 3—6 (= 9, 1) ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην ... καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὑτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην (H. zitiert diese Stelle, ohne sich zu erinnern, daß er einige Zeilen früher der Hyle den οὐσία-Charakter abgesprochen hat!), τὴν δὲ στέρησιν οὐδαμῶς. A „Nichtsein an sich" is the most absolute kind of a „Nichtsein" and is contrasted with that of ὕλη, which is more real, and is „nur ein Nichtsein κατὰ συμβεβηκός". H. kann natürlich nicht wissen, daß er hier wie ein Blinder um sich haut. Er hat nämlich keine Ahnung von dem Unterschied zwischen μὴ ὄν und οὐκ ὄν! In Kap. 8 erklärt Aristoteles, wie man die Steresis als Motiv des Werdens zu verstehen hat. Sie ist ein μὴ ὄν καθ' αὑτό, d. h. wenn man vom Werden schlechthin (Sein) spricht, ist sie ein Nichtsein, da in der Steresis kein positives Moment enthalten ist. Spricht man aber vom Werden als Veränderung am Seienden, also vom Werden κατὰ συμβεβηκός, dann kommt auch der Steresis eine Rolle im Werden zu (5). Wer sich aber darüber verwundert, ist darauf aufmerksam zu machen, daß alles Werden im Grunde nur κατὰ συμβεβηκός ist, die Steresis somit stets als Motiv in Betracht kommt (6). Diesen Gedanken habe ich S. 302 u. 307 („Denn in Beziehung auf das Werden kommt ihr wohl ein Sein zu ..... es handelt sich stets um eine aus dem Formprinzip resultierende Veränderung..." — das ist mit S. 302 zusammenzuhalten. H. hat diesen Nachsatz unterdrückt!) klar wiedergegeben, Aristoteles selbst also sagt, daß die Steresis nur ein μὴ ὄν καθ' αὑτό ist, d. h. wenn ich sie für sich erfasse, nicht als einen Zustand in der Hyle, denn als ein Zustand in der Hyle, also aufs Werden bezogen, ist sie sogar eine ἕξις in gewissem Sinne. Wenn nun zwischen dem, was ich hier sage, und der Stelle 9, 1 ein Widerspruch obwaltet, so widerspricht Aristoteles sich selbst. Dem ist aber nicht so. In Kap. 8 erklärt Aristoteles, daß die Alten dadurch fehlgingen, daß sie das μὴ ὄν und das Werden in einem Sinne nahmen, das führte sie zur Leugnung des Werdens, geht man aber auf den verschiedenen Sinn des Werdens ein und wird von hier dazu geführt, in jedem Werden ein Werden κατὰ συμβεβηκός zu erblicken, und spricht von der Steresis nicht für sich selbst, sondern als Zustand in der Hyle — dann verschwindet der Einwand von ex nihilo nihil, da wir im Bereiche des Werdens niemals von einem Sein καθ'

αὐτό, sondern nur von einem Sein *κατὰ συμβεβηκός* sprechen (S. 307; „Faßt man aber die Dinge .. ins Auge... in ihrem wirklichen Dasein unter höheren Formen, so muß man sagen, daß die Dinge nicht sind usw."). Das ist der Sinn von „nur ein Nichtsein an sich". d. h. wenn wir vom Werden als von einem „Sein an sich" sprechen, wozu wir aber nicht berechtigt sind. Sprechen wir aber richtig, d. h. nennen wir das Werden stets nur ein Sein *κατὰ συμβεβηκός*, dann kommt die Steresis als eine *ἕξις*, als ein Zustand der Hyle, in Betracht. Kurz, Aristoteles führt hier den Alten gegenüber denselben Kampf, wie Plato im Sophist gegen die Sophistik, es handelt sich um die Begründung des *μὴ ὄν* als technischen Ausdruck für einen gewissen Grad von Realität, nur daß Aristoteles vom erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt, von dem Plato ausgegangen ist, hier absieht und die Diskussion auf die metaphysische Frage der *ἀρχαί* und *αἰτίαι* beschränkt. Er bemüht sich, zu zeigen, daß man dem *μὴ ὄν* als Zustand der Hyle Wirksamkeit zuschreiben kann. Der Ausdruck *μὴ ὄν* für Hyle ist aber schon von Plato gebraucht worden, und früher schon von Parmenides, dessen berühmte Diskussionen über das *μὴ ὄν* Plato seinem gleichnamigen Dialog zugrunde gelegt hat. Parmenides und Plato sprechen auch schon von einem Werden aus dem *μὴ ὄν*, und Aristoteles ist es in Kap. 9 um den Nachweis zu tun, daß sie, eben weil sie den Begriff der Steresis übersehen haben, dazu nicht berechtigt waren. Parmenides war vom Begriff der Steresis so weit entfernt, daß er das *μὴ ὄν*, die Hyle, nicht nur arithmetisch, sondern auch dynamisch (so ist *δυνάμει* in 9, 1 u. 4 zu verstehen) für eine Einheit hielt, d. h. er hielt sie für eine wirkliche Einheit. Demgegenüber betont Aristoteles, daß man im *μὴ ὄν* zwei Momente unterscheiden müsse: *ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι* (und diese Stelle hat H. unter der Feder einige Zeilen nachdem er das Interesse Aristoteles an der Zweiheit der Hyle in Abrede gestellt hat!), Hyle und Steresis. Um nun die Wichtigkeit dieser Unterscheidung nachzuweisen, nimmt Aristoteles, statt des technischen *μὴ ὄν*, das absolute *οὐκ ὄν*. Unter dem Ausdruck *μὴ ὄν* kann man Hyle und Steresis leicht unter einem nennen. Versucht man es aber mit *οὐκ ὄν*, so zeigt es sich, daß die Urhyle ein positives Ding ist, von dem man *οὐκ ὄν* höchstens nur *κατὰ συμβ.* gebrauchen könnte, während die Steresis ein *οὐκ ὄν* im absoluten Sinne *καθ' αὐτήν*

ist, d. h. sie ist an sich ein Negatives, absolutes Nichts. (Denn nur, wenn man sie als Zustand der Hyle auffaßt, kommt ihr eine gewisse *ἕξις* zu, indem sie das Verlangen der Hyle darstellt, vom Form-Minimum, das sie zu einer dynamischen Zweiheit macht, zu einer höheren Form überzugehen). Dieser Satz besagt also d a s s e l b e, was ich in dem von H. angefochtenen Satze S. 307 sage. Nur wer von der ganzen dieser Diskussion zugrunde liegenden voraristotelischen Entwickelung keine Ahnung hat, kann auf diesem geraden Wege straucheln und *μὴ ὄν* und *οὐκ ὄν* durcheinander werfen. (Über diesen Unterschied konnte sich H. in meinem Buche S. 71, 1 unterrichten). Aber auch Plato spricht vom *μὴ ὄν* (und auch diese Diskussion ist für uns hier von Interesse). Sie (nämlich die Anhänger Platos, dessen Namen Aristoteles hier nicht erwähnt) nennen das *μὴ ὄν* das Große und das Kleine. Und sie drangen so weit vor, die Notwendigkeit des Daseins einer unterliegenden Natur einzusehen. Allein (auch sie waren von der vollständigen Erkenntnis noch weit entfernt, denn) auch sie hielten diese, die *ὑποκ. φ.*, für eine Einheit. Denn auch diejenigen unter ihnen, die die *ὑποκ. φ.* für eine Z w e i h e i t erklären, indem sie sagen, daß sie z u g l e i c h das Große und das Kleine ist, tun nichtsdestoweniger dasselbe, d. h. sie halten sie in Wirklichkeit für eine Einheit, indem sie die Steresis übersehen (2: . . . *ταύτην μέντοι μίαν ποιοῦσι, καὶ γὰρ εἴ τις δυάδα ποιεῖ* . . . *οὐδὲν ἧττον ταὐτό ποιεῖ. τὴν γὰρ ἑτέραν παρεῖδε* [*τὴν στέρησιν*]). [Der Grund hierfür aber, daß sie die Steresis übersehen haben, ist dieser:] Denn während die bleibende Natur eine der Form koordinierte Mitursache der Werdenden ist, wie eine Mutter gleichsam (Plato nennt die Hyle „Mutter“), kann die andere (nämlich die Steresis), als dem Gegensatz akzessorisch (*μοῖρα τῆς ἐναντιώσεως*), demjenigen, der auf deren schlechte (zerstörende) Wirkung (allein) sein Augenmerk richtet, oft (leicht) a l s ü b e r h a u p t n i c h t e x i s t i e r e n d erscheinen (2: *πολλάκις ἂν φαντασθείη* . . . *οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν*, d. h. sie wird leicht nicht nur in bezug auf Sein, sondern auch in bezug auf Werden für ein *μὴ ὄν* gehalten!). [Und das war sehr leicht zu übersehen.] Denn, etwas Göttliches, Gutes und Begehrenswertes gegeben, da pflegen wir das eine (den positiven Gegensatz davon) als dessen Gegensatz zu bezeichnen, das andere (irgend etwas, bei dem wir das Göttliche usw. zuweilen, oder häufig, als Eigenschaft anzutreffen pflegen) wieder als etwas, dessen Natur es ist, nach jenem

(dem Göttlichen) zu streben und sich danach zu sehnen. Bei jenen (d. h. Hyle und Steresis zusammen aufgefaßt) aber handelt es sich darum, daß der Gegensatz (zum Göttlichen) sich nach seinem eigenen Untergang sehnt (die Befriedigung der Steresis ist die Zerstörung derselben). [Es ist daher begreiflich, wie die Platoniker die Steresis übersehen konnten.] Gleichwohl (müssen wir zur Steresis Zuflucht nehmen, denn), weder kann die Form nach sich selbst sich sehnen, da sie dessen nicht entbehrt, noch auch der (positive) Gegensatz (kann sich nach der Form sehnen), da die Gegensätze füreinander zerstörend sind, sondern die Hyle ist es (die sich nach der Form sehnt), wie das Weibliche nach dem Männlichen und das Häßliche nach dem Schönen, wobei aber daran zu denken ist, daß das häßliche (Ding) dies nicht an sich ist, sondern nur nebenher, ebenso das Weibliche (nicht an sich), sondern nebenher (d. h. sie bilden keine positiven Gegensätze zu dem, wonach sie sich sehnen, da sie sich nach jenen nur solange und nur insofern sehnen, als sie deren noch nicht teilhaftig sind. 3) Diese nun (die Hyle) unterliegt teilweise dem Vergehen und Entstehen, teilweise aber nicht. Faßt man sie nämlich als dasjenige ins Auge, in dem das Vergehen (z. B.) sich vollzieht, so kann man sagen, daß die Hyle an sich vom Vergehen betroffen ist, da ja das Vergehende in ihr ist, nämlich die Steresis. Faßt man sie aber dynamisch ins Auge, da kann man nicht sagen, daß die Hyle an sich vergänglich ist, sondern vielmehr, daß sie unvergänglich und unentstehbar ist. Wenn nämlich etwas entsteht, muß da etwas als Erstes unterliegen, das nämlich, aus dem es als aus dem (positiv) existierenden kommt. Das aber ist die Natur selbst (die mit dem Form-Minimum begabte Hyle für sich aufgefaßt), so daß dieses vor allem Entstehen da ist (*ὥστ' ἔσται πρὶν γενέσθαι*). Ich nenne nämlich Hyle jenes einem jeglichen zukommende erste Unterliegende, aus dem irgend etwas als aus einem positiv Seienden nicht nebenher entsteht. Ebenso wenn etwas vergeht, vergeht es in dieses (Positive, in die Hyle) als in das Letzte, so daß etwas da ist, das im Zustand des Vergangenen ist, bevor etwas vergeht (4). Ob aber die Form eine oder mehrere ist usw., wird in der Metaphysik ausführlich behandelt werden (5). Vergleiche zu diesem Kapitel mein Buch I S. 306, 3 und 410 und zum Standpunkt Platos II S. 279 ff. —

Aus diesem Kapitel, in dem meine Interpretation des Aristo-

teles in bezug auf Einheitsfrage und Steresis ihre glänzende Bestätigung findet, greift H., mitten in seiner Leugnung des Interesses Aristoteles' für die Einheitsfrage, einen Satz heraus, um zu beweisen, daß der Steresis nicht der Wert eines Motivs des Werdens zukommt! Wie gut orientiert! Vgl. Nr. 9. 10. 11.

S. 457—458.

13a. H. betont die eine Hälfte meines Satzes und sagt dann, daß der Ton auf die andere Hälfte zu legen ist. Wenn er so denkt, dann wäre es nur recht und billig gewesen, eben die andere Hälfte des Satzes mit Emphase zu lesen. Der Sachverhalt ist klar, nur weiß H. nicht, woran er ist. ***οὐσία κατὰ τὸν λόγον*** heißt Begriffssubstanz (s. die oben behandelte Stelle in Metaph. VII, 1, 6). Wenn nicht näher qualifiziert, bedeutet das (1.) nur mit dem Verstand erfaßbar und (2.) abgetrennt (oder doch abtrennbar) vom Materiellen existierend. Aristoteles sagt nun, daß die Physik, wenn sie über ***οὐσία*** handelt, dies zumeist nur in bezug auf das eine Moment, nämlich „dem Begriffe nach", aber nicht auch in bezug auf das andere, „getrennt seiend" tut. Wenn daher H. auf Physik II, 1, 10 und Met. VI, 10, 10 hinweist, wo die Form ***οὐσία κατὰ τόν λόγον*** genannt wird, so ist das überflüssig, darum handelt es sich gar nicht, es handelt sich bloß darum, was Aristoteles hier, Metaph. V, 1, 3 sagen will. Wenn H. aber das Wort „nur" beanstandet, so ahnt er wohl nicht, daß dies Aristoteles eben in der Fortsetzung der von ihm zitierten Stelle wörtlich so formuliert, wie ich die Stelle in Met. V, 1, 3 interpretiere: Phys. II, 1, 12: *Ὥστε ἄλλον τρόπον ἡ φύσις ἂν εἴη τῶν ἐχόντων ἐν αὑτοῖς κινήσεως ἀρχὴν ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος* (nebenbei: ist die Form identisch mit *αἴτιον ὅθεν ἡ κίνησις* und mit dem Motiv des Werdens oder nicht? — s. Nr. 10 u. 14). ***οὐ χωριστὸν ὂν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον***: Die Form im Einzelding, als Prinzip der Bewegung, aber ohne den Stoff betrachtet, wird hier (in der Physik) als nur begrifflich, aber nicht real getrennt bezeichnet. Meiner Interpretation von VII, 1, 6 macht H. zwei Vorwürfe: 1. Danach ist die Materie dem Werden unterworfen, aber ich sage bloß „zukommt", das Werden kommt der Materie zu, besagt nicht zugleich, daß diese dem Werden unterworfen ist. Meine Behauptung findet sich übrigens wörtlich in Aristoteles Phys. I, 9, 4 (s. oben 11a). Bonitz, S. 192: „Als *στέρησις* ist sie (sc. die Hyle) .... dem Vergehen unterworfen." 2. Aristoteles hat oben gesagt,

daß die Form ist χωριστὸν λόγῳ (only), das gilt aber nur von der Form im Einzelding, aber ohne den Stoff ins Auge gefaßt. Man darf Aristoteles eben nicht nur mit Rücksicht auf die gerade behandelte Stelle interpretieren, man muß auch die Parallelstellen und die Philosophie Aristoteles' berücksichtigen. H. macht überdies nicht einmal den Versuch dazu, selbst nur die Stelle unter der Feder, Metaph. V, 1, 3, irgendwie befriedigend zu erklären.

20. Man würde nun erwarten, daß H., der die Verschiedenheit der Standpunkte, die Abtrennbarkeit der höheren Naturformen, den Charakter der Form als ein Motiv des Werdens und alles, was sich daraus ergibt, als in Aristoteles nicht begründet leugnet, sich nun verpflichtet fühlen wird, auf meine Darstellung der Diskussion dieser Probleme in der Metaphysik, wo es jedem Leser sofort klar wird, daß meine Interpretation des Aristoteles die einzig richtige ist, einzugehen. Er zieht es aber vor, der Tapferkeit bequemeren Teil zu wählen, sofort auf Metaph. VII, 5 vorzugreifen, um dann alle sonstigen Bemerkungen, die er noch machen zu müssen glaubte, als für die Interpretation irrelevant, lose, als philologische "shows" zum besten zu geben (S. 460: Besides the passages .... without any assaignable motive). Wir können hier auf die von H. so gefürchteten Ausführungen natürlich nur verweisen. Auf eine dort behandelte Stelle jedoch wollen wir besonders aufmerksam machen: sie steht nämlich für alles, was ich, in dem unmittelbar vorhergehenden, behauptet habe. Ich meine Met. VII, 3, 4—6, die ich S. 351—352 wiedergebe, und die alle genannten Streitpunkte entscheidet. Das alles läßt H. tapfer beiseite und versucht sich an Kap. 5. Um dem den Schein der Berechtigung zu geben, leitet er diesen Abschnitt mit den Worten ein: In ch. 5 of H. N. sees the solution of the problem of Becoming in the Metaphysics. Aber ich sage doch (S. 353 und 363), daß Aristoteles damit die Lösung des Definitionsproblems nur vorbereitet. Hat der Leser nicht das Recht, zu erwarten, über dieses Problem etwas zu hören? Ist, was ich da sage, richtig, dann ist auch alles bisherige richtig. Wenn nicht, müßte H. zu sagen wissen. warum nicht. Genug, er macht sich an das kurze Kap. 5, das er bewältigen zu können glaubte. H. zitiert hier viel, zieht genaue Grenzen zwischen meinem eigenen und seinem Sperrdruck, aber was er vorbringt, ist teils ganz unverständlich, teils unrichtig. Um nicht einige Seiten Raum in Anspruch nehmen zu müssen, setze ich hier

den Text in Aristoteles Metaph. VII, 5, meine Darstellung desselben, S. 356—358, sowie die Ausführungen H.s S. 458—460, als dem Leser gegenwärtig voraus: H.s Bemerkung, daß ἤ bei Aristoteles stets die Antwort bedeutet, spricht dafür, daß er meine Darstellung nicht verstanden hat. Denn da ist nicht nur das zweite ἤ S. 358: „Allein (diese Aporie ist) nicht (stichhaltig)", sondern auch das erste als Antwort aufgefaßt. Das deutsche „Oder" führt nämlich ebenso die Antwort ein, wie das griechische ἤ, wobei es aber den Charakter der Frage behält (so setzt der Lateiner nach dem zweiten ἤ noch ein Fragezeichen hinter φθοραί). H. unterstreicht meine Worte „Das, will Aristoteles sagen, scheint auf dem Standpunkt der Metaphysik eine ganz absurde Annahme zu sein", das ist eben sehr verständnislos unterstrichen, nur das Wort „scheint" kann hier unterstrichen werden (H. verwechselt „scheint" mit „erscheint"), und hält man dies „scheint" mit dem bald folgenden (358), aber von H. unterdrückten (the spacing is mine!) Satze: „Das ist der Sinn der folgenden Aporie, die wir als die Konsequenz und die Zuspitzung der vorhergehenden aufzufassen haben" zusammen, so ist es jedem, der ein paar deutsche Sätze philosophischen Inhalts zu lesen in der Lage ist, klar, daß ich den Satz hinter dem ersten ἤ als die Antwort Aristoteles' gelten lasse, nur daß sie durch folgende „Aporie" und „Antwort" näher qualifiziert wird. Es ist einfach verständnisloses Gerede, zu sagen, daß nach meiner Interpretation φθορά or παρὰ φύσιν has no meaning: die φθορά ist ein Prozeß παρὰ φύσιν, sie hat eine wichtige Funktion in der Natur, aber es gibt keine eigentliche φθορά, weil sie nur eine Zwischenphase zu neuem Werden ist. Und was soll der Satz (S. 460): N. does not see that Aristotle does admit that water is δυνάμει vinegar and ὕλη of it angesichts meiner Worte (S. 358): „Die Hyle des Lebenden ist in der Tat dem Verderben nach das Vermögen und die Hyle des Toten, eben o das Wasser dem Verderben nach Hyle und Vermögen des Essigs" heißen? Man glaubt, eine somnambulistische Rede zu hören. H. hat diesen Satz eben zitiert! Nach H.s Interpretation handelt es sich Aristoteles bloß um die Frage: 1. whether σῶμα is δυνάμει both ὑγιεινόν and νοσῶδες etc. und 2. Why can we not say that οἶνος is δυνάμει ὄξος etc., why can we not say! Als ob es sich Aristoteles um die Feststellung eines liturgischen Textes handelt! In Aristoteles steht nichts von „sagen"! Was sollen diese müßigen „philologischen" Fragen? Aristoteles

sagt am Eingang sehr genau, worum es ihm zu tun ist: Ἔχει δ' ἀπορίαν πῶς πρὸς τἀναντία ἡ ὕλη ἡ ἑκάστου ἔχει: „Wie verhält sich die Hyle des Einzeldings zu den Gegensatzpaaren?" (357, auch im Texte mit Anführungszeichen, wie ich es bei der wörtlichen Übersetzung zu tun pflege, H. läßt diese Anführungszeichen weg und sagt vom ganzen (S. 458): Accordingly he translates). Also nicht um Sprachübungen handelt es sich Aristoteles, sondern um die wichtige Frage, wie sich die Hyle zu den Gegensätzen verhält. Darauf kommt, als Resultat der ganzen Diskussion, die klare Antwort: Die Hyle hat stets das Bestreben auf das Positive, auf das Werden als Vervollkommnung, während das Verderben nur eine Funktion im Entwickelungsprozeß ist. Welchen Wert aber, und welchen Zweck, haben diese Fragen nach H.? Er läßt die einleitende Frage ganz außer acht. Und dann, welche Stellung hat dieses Kapitel in diesem Buche, das Aristoteles als das Ziel der ganzen Diskussion der Metaphysik bezeichnet (1, 1; s. m. B. S. 349 und 361, 1)? H. versucht nicht, dies zu sagen. Er sagt: Negatively, and in so far as they tend to dissolution, which Aristotle calls (!) an antinatural process, they can be said (!) to be ὕλη — warum aber nennt das Aristoteles παρὰ φύσιν? — nicht um dies dann dahin zu erklären, daß φθορά bloß eine Funktion κατὰ συμβεβηκός ist, so daß der Prozeß παρὰ φύσιν nur im uneigentlichen Sinne widernatürlich ist, während er in der Wahrheit nur eine Etappe auf dem Wege des positiven Werdens ist? Die Antwort der zweiten Aporie interpretiert H. It is not the wine that becomes vinegar but the ὕλη of the wine, namely water. The γένεσις (!) or φθορά in this case is κ. συμβ. just as when we say (!) night comes from day. That does not mean (!) that the day as such becomes night ... one follows the other, but one is not the ὕλη of the other ... The negative answer ἢ οὔ applies to the wine only. Aber Aristoteles spricht nur von κ. φθοράν, nach H. muß das ausscheiden, wie er in der Tat γένεσις or φθορά setzt, gegen den ausdrücklichen Wortlaut des Textes, wonach man diese beiden Prozesse weder einander gleichsetzen darf, noch auch φθορά willkürlich γένεσις nennen, es sei denn, daß man in unserem Sinne φθορά als Funktion der γένεσις betrachtet. Ferner, um gleichsam einer derartigen sinnlosen Interpretation vorzubeugen, verläßt hier Aristoteles den Singular und sagt: ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς αἱ φθοραί! also alle Bewegungen, die nicht πρὸ ὁδοῦ sind (4, 1, 2, m. B. S. 353;

welchen Sinn hat diese Bezeichnung nach H.?). H. spricht fortwährend von „sagen" und „bedeuten", aber Aristoteles sagt nichts von „sagen" und „bedeuten", sondern einfach *γίγνεται γὰρ ἐκ τούτων ὥσπερ ἐξ ἡμέρας νύξ*! „Denn sie w e r d e n aus jenen, wie die Nacht aus dem Tage". H.s Interpretation ist unmöglich: 1. Aristoteles spricht nicht von „sagen". 2. Man sagt n i c h t: die Nacht wird aus dem Tage. Wir sagen es in keiner der mir bekannten Sprachen, und auch im Griechischen hat man das nicht gesagt. 3. Wenn Aristoteles illustrieren wollte, wie die Hyle eines Positiven die Hyle des Negativen ist, so hätte er nicht einen Fall gewählt, in dem es g a r k e i n e H y l e gibt. H. schließt: but one is not the *ὕλη* of the other. Aristoteles wollte aber nach ihm gerade das Gegenteil illustrieren! 4. Nach H. hätte wohl Aristoteles auch u m g e k e h r t sagen können: Wie der Tag aus der Nacht wird. Es ist aber klar, daß er hier die Nacht der *φθορά* und den Tag der *γένεσις* parallesiert. Nach meiner Auffassung ist das klar: die Nacht wird aus dem Tage, das Negative aus dem Positiven, aber je weiter es in die Nacht geht, desto näher zum nächsten Tage, das Negative ist eben nur eine Funktion des Positiven, das Werden in der Natur stellt einen K r e i s l a u f dar, gerade so, wie das Werden von Tag und Nacht. Und dann der Schlußsatz des Kapitels (11): *Καὶ ὅσα . . . οἷον εἰ ἐκ νεκροῦ ζῷον, εἰς τὴν ὕλην πρῶτον . . . καὶ τὸ ὄξος εἰς ὕδωρ, εἶθ' οὕτως οἶνος* entwickelt den Gedanken vom Kreislauf des Werdens mit aller wünschenswerten Deutlichkeit. H. erklärt diesen Satz: Aristotle then adds the proof that it is not wine which *καθ' αὑτό* changes into vinegar, but the *ὕλη* of the wine, is that, when vinegar is to be made into wine it must pass through the intermediate state of water. Das ist ein ganz sinnloses Gerede: 1. Aristoteles würde einen Beweis nicht mit *καί* einleiten. 2. Das beim Werden die Hyle der Träger der Gegensätze ist, braucht Aristoteles hier nicht zu beweisen, das steht schon fest. 3. Wenn es sich bloß um „sagen" und „bedeuten" handelt, ist die Sache wirklich nicht so wichtig, daß Aristoteles dafür noch einen besonderen Beweis erbringt. Nun aber, so wichtig auch diese 3 Bedenken sind, verschwinden sie in ihrer Bedeutung vor den folgenden: 4. Wo haben wir denn in der Natur ein B e i s p i e l dafür, daß aus Essig Wein wird? When vinegar i s t o b e m a d e i n t o w i n e, kann H. das machen, oder hat er etwas ähnliches irgendwo gesehen, oder davon gehört, oder gelesen? 5. Selbst wenn ein solcher Prozeß in der Natur oder in der Industrie

vorkäme, so würde er für den nach H. zu beweisenden Satz nicht mehr Evidenz erbringen, als der Prozeß der Verwandlung des Weines in Essig. 6. H. arbeitet mit seiner gewohnten Taktik, er verschweigt, daß Aristoteles hier nicht nur von Essig, der zu Wein wird, sondern auch vom Toten, das zum Lebenden (oder Lebewesen) wird. Warum hat H. nicht den Satz gewagt: when dead is to be made into living? Aristoteles beweist also die wichtige Behauptung, daß man so oder so „sagen" kann, aus dem allbekannten Prozeß, in dem sich das Tote in Lebendiges verwandelt!

Nach meiner Interpretation aber ist alles klar: Aristoteles gibt eine nähere Erklärung des in dem Satze vom Werden der Nacht aus dem Tage eingeführten Gedankens vom Naturwerden als einem Kreislauf. Der vorige Satz schließt *γίγνεται ... ὥσπερ ἐξ ἡμέρας νύξ* und er führt dann aus: Und alles, was so (*οὕτω* entspricht dem *ὥσπερ*) ineinander übergeht, geht auf die Hyle zurück (um so wieder in die positive Richtung zu gelangen), wie wenn aus dem Toten ein Lebendes wird (= werden soll), da geht es erst zur Hyle zurück, um so dann ein Lebendes zu werden, und ebenso wenn der Essig zu Wein werden soll, muß er zuerst Wasser werden, womit er wieder in die positive Richtung des Werdens gelangt ist. Aristoteles hat behauptet, daß das Naturwerden ein Kreislauf ist, er hat also implicite behauptet, daß Totes in Lebendiges und Essig in Wein sich verwandelt, er erklärt es daher, wie das zu verstehen ist.

10a. 14a. Als letzten Versuch auf dem Rückzug kommt H. nochmals auf das zurück, was er schon oben 10 und 14 behandelt hat. Auf S. 364 hat er nämlich entdeckt, daß das *τὸ ποιῆσαν* eben das „Prinzip des Werdens" ist. Er verweist nun hier auf Met. VII, 6. 8, von wo er die Worte zitiert: *πλὴν εἴ τι ὡς κινῆσαν*. Er sagt nicht, wie denn das gegen meine Übersetzung spricht. Es scheint aber, daß er diesen Ausdruck mit *ὅθεν ἡ κίνησις* verwechselt, das (nach seiner Interpretation) mit dem Formprinzip nicht identisch sein kann. Das hat aber mit dem allgemeinen Formprinzip nichts zu tun, Aristoteles nennt hier nur das Formprinzip in einer bestimmten Aktionsphase „etwas, das gleichsam aus Potenzialität in Aktualität bewegt (führt)." H. berührt hier, unschuldiger Weise, eine wichtige Frage, s. m. B. S. 306, 3 (vgl. Nrn. 5, 6 u. 41).

(Schluß folgt.)

XII.

Der Text und die unmittelbare Umgebung von Fragment 20 des Anaxagoras.

Das Fragment 20 des Anaxagoras hat Hermann Diels in der ersten Auflage seiner Fragmente der Vorsokratiker (1903 S. 334, 4—22) nach Chartiers Text von Galenos in Hippocr. de aere, aqu. loc. (vol. VI 202, 23) gegeben. In der zweiten Auflage (1906 S. 321, 12—322, 3) ist der Schluß der Stelle völlig neu gestaltet, wie folgende Gegenüberstellung zeigt:

Chartier:	Diels:
is (sc. Anaxagoras) enim nullum sidus hac quidem ratione se habere affirmat excepto arcturo sidere nimirum proxime ipso cane minore.	is (sc. Anaxagoras) enim nullum sidus hac quidem ratione esse dicit nisi unum, scilicet arcturum; et sidus est prope sub eo, quod vocatur porta vesperis, et vulgo vocatur canis.

Dies erklärt sich daraus, daß der bei Chartier gegebene lateinische Text von dem Juden Moses Alatino im 16. Jahrh. nach einer hebräischen Vorlage angefertigt wurde (vgl. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters S.664), die uns im Bodl. Ms. Oppenh. (aus dem Jahre 1475) erhalten und selbst wieder aus dem Arabischen übersetzt ist (wobei wir jedoch diese arabische Übersetzung so wenig besitzen wie den griechischen Originaltext). Diels gibt nun in den „Anmerkungen" (1907 S. 706 f.) über sein Verfahren mit den Worten Aufschluß: „Zur Verbesserung des Schlusses ... hat ... Mr. Cowley Oxford die Güte gehabt, mir eine Abschrift des Bodl. Ms. Oppenh. Add. Fol. ιδ. (so bei Diels; Fehler für 18) foll. 16 17 zur Verfügung zu stellen, wonach der Text von Z. 27 ff. gegeben ist." Es folgen die dem lateinischen entsprechenden 3 Zeilen des hebräischen Textes und der Versuch einer astronomischen Erläuterung durch F. Boll. Diels hat

also die Übersetzung des Alatino an der undeutlichen Schlußstelle nach dessen hebräischer Vorlage ausgebessert und vervollständigt[1]).

Wir schulden Diels sicherlich großen Dank, hierdurch auf die Bedeutung dieses hebräischen Textes, der also für uns der älteste Zeuge des Kommentares des Galenos zu Hippokrates und damit auch für unser Anaxagoras-Fragment ist, aufmerksam geworden zu sein. Indessen wäre eine deutsche Wiedergabe neben dem hebräischen Texte noch willkommener gewesen. Einer solchen Übersetzung wären nicht nur für den Schluß der mit fr. 20 des Anaxagoras zusammen hangenden Stelle, sondern für deren ganzen Verlauf wichtige Aufklärungen und Hinweise auf manche weit hierüber hinaus reichende Fragen zu entnehmen gewesen. Denn Galenos legte im Anschlusse an Hippokrates die astronomisch-chronologischen Theorien dar, welche ihm für die Einteilung der Jahreszeiten in Betracht zu kommen schienen, und zitierte nicht nur Anaxagoras, sondern, wie ein Blick auf die Übersetzung des Alatino bei Chartier lehrt, auch alsbald Hippocrates de Septimanis (Ps.—Hippocr. *περὶ ἑβδομάδων* bei W. H. Roscher, Über Alter, Ursprung und Bedeutung der Hippokratischen Schrift von der Siebenzahl [Abhandl. d. kgl. sächs. Gesellsch. d. Wisssensch., phil.-hist. Kl. XXVIII 5] S. 84; zur Sache vgl. auch in Memnon IV 149 meine an diese Stelle anschließenden Erläuterungen) einen Assuedus und schließlich einen Andromicus (so!) Rhodius. Erst die Nachprüfung dieser Zitate und die Vergleichung der ganzen durch dieselben abgegrenzten Stelle in der Übersetzung des Alatino, der also offenbar auch entstellte Namensformen bietet, mit deren hebräischer Vorlage kann Aufschluß geben, was bei Galenos selber gestanden haben mag, und erst hieraus wieder kann man Anhaltspunkte für die Gestaltung des fr. 20 des Anaxagoras und dessen endliches Verständnis gewinnen.

Indem ich nun meiner Untersuchung diese breitere Grundlage zu geben trachtete, kam mir zu statten, daß Herr Dr. Cowley in Oxford

[1]) W. H. Roscher, die Tessarakontaden u. Tessarakontadenlehren d. Griechen u. anderer Völker [Ber. ü. d. Verh. d. kgl. sächs. Akad. d. Wiss. ph.-hist. Kl. 1909 Bd. 61] S. 63 führte daher mit Rechte die Stelle „nur mit Vorbehalt“ an, weil sie „sachlich sehr bedeutende Bedenken erweckt“, fügte zu ihr eine Berechnung Ginzels über die Sichtbarkeitsverhältnisse des Seirios für Athenund 800 v. Chr. hinzu und überließ es Astronomen von Fach, die Widersprüche zwischen den Tatsachen und der vermeinten Überlieferung zu erklären.

die Güte hatte, mir die im Nachfolgenden veröffentlichte, und von ihm mit dem Originale während des Druckes neuerlich verglichene Abschrift des Ms. Oppenh. zu senden, während Herr Hofrat D. H. Müller in Wien so liebenswürdig war, die Übersetzung des hebräischen Textes ins Deutsche und seine Emendationen zu demselben mir zur Verfügung zu stellen, so daß ich beiden Herren zu größtem Danke verpflichtet bin. Der deutschen Übersetzung stelle ich den hebräischen Text und die lateinische Übersetzung des Alatino zur Seite und gebe die Stelle in ihrem ganzen Ausmaße.

(f. 16[b]) והאנשים כלם יאמרו שהשמש יורח בבוקר ובערב ישקע ואמנם העליות הנה בעלי הכוכבים ידעוה ידיעה כוללה. וזה שאם יהיה כוכב מן הכוכבים לא יראה מתחילת עשרים יום או יהיה להשקעת אור השמש או דמיון מה שיהיה מן הירח בעת החבור הנה כל מה

Und alle Menschen sagen, daß die Sonne aufgehe am Morgen und untergehe am Abend. 5 Was nun die Aufgänge betrifft, so kennen die Astronomen dieselben [und haben von ihnen] ein allgemeines Er- 10 kennen. Und zwar wenn ein Stern nicht erscheint am Anfange von den 20 Tagen[2]), oder [am Himmel] ist 15 bei Untergang des Sonnenlichtes[3]), oder nach der Art dessen, was vom Monde während der Konjunktion 20 gilt: siehe, alles, was von ihnen erscheint,

Omnes vero homines solem mane ascendere vespere vero descendere affirmant. at[3]) haec astrorum ascensus communi quadam cognitione ab astronomis cognoscuntur, quandoquidem si aliquod astrum initio viginti dierum minime apparuerit, uti sol in lucis defectu, aut exempli gratia luna conjunctionis tempore,

[2]) 20tägige Fristen für *Σείριος, κύων*, canis siehe bei W. H. Roscher, die Tessarakontaden u. Tessarakontadenlehren d. Griechen u. anderer Völker [Berichte über die Verh. d. kgl. sächs. Ges. d. Wiss. ph.-hist. Kl. 1909 Bd. 61] S. 47 f.; die hier angegebene Frist ist aber wohl eher auf den Unterschied des scheinbaren vom wirklichen Aufgange zu beziehen, zumal weder hier noch später im Zusammenhange unserer Stelle vom *Σείριος* die Rede ist (vgl. S. 340 f).

[3]) Akronychischer Aufgang.

[4]) *ad* Chartier.

שיראה מהם ויתרחק
יקרא הראות ועליה
ורוב אמר בזה אנכסא־
רוס אלישעאר. שאם
יעלה הכורי יתחיל
האדם לקצור וכאשר
יערב יתחיל בחרישה
וישדריה [l. וישדדיה],
ובכר אמר גם כן
שהנורי ישקע ארבעים
יום וארבעים לילה
והוא כפי מה שאמר
שהיא תשקע באלה
הימים הארבעים לבד,
אמנם אחר זה הנה
יתראה בלילה ולפעמים
יתראה בעת שקיעת
השמש ולפעמים
יתראה אחר שקיעתו
בשתי שעות או שלש
אלא שהיא תראה

und sich entfernt [vom Horizonte], wird genannt Erscheinen und Aufgang. Und Vieles sprach darüber Ansaros, der Weise. Wenn der כורי (richtig: die כימה vgl. S. 340) aufgeht, beginnt der Mensch die Ernte; wenn er untergeht, beginnt er mit dem Pflügen und Eggen. Er sagte auch, daß der נורי (richtig: die כימה; vgl. S. 340) vierzig Tage und vierzig Nächte verborgen bleibe. Und er bleibt verborgen, wie er von ihr[5]) behauptete, lediglich in diesen vierzig Tagen. Dann aber wird er nachts sichtbar, und bisweilen wird er bei Sonnenuntergang sichtbar, und bisweilen wird er um zwei oder drei Stunden nach dem Untergange sichtbar. Er wird aber [erst] nach der [Tag- und Nacht-] Gleiche, die wir erwähnten, sichtbar. Wenn aber die

quodcunque eorum appareat sejungaturque, ascendens dicetur. de hoc autem multa retulit Anaxagoras inquiens: cane ascendente messem, descendente vero terrae cultum homines exordiri. subditque: canem quadraginta diebus totidemque noctibus occultari. verum est autem canem his quadraginta diebus dumtaxat abscondi. dein vero vespere nonnunquam circa solis occasum quandoque vero per duo vel tres horas post eius occasum manifestus efficitur. apparebit autem post aequinoctium memoratum. si autem

[5]) Im Folgenden wechselt das Genus wiederholt, obwohl offenbar immer dasselbe Gestirn gemeint ist. Diese Erscheinung dürfte sich außer dadurch, dass eine Übersetzung aus dem Arabischen vorliegt, vor allem daraus erklären, daß eben oben Kimah Z. 28 in כורי und Z. 35 in נורי verderbt ist. Vgl. S. 340.

אחר המשוה אשר
זכרנו. אם יעבב השמש
ותהיה הלילה מעטה
ראיה מבוארת תראה
ותשקע כל היום מאופק
המערב ובאשר עבר
באבאן [בזמן l.] משוה
הלילה והיום יראה
באבאן [בזמן l.] האביב
ראיה חלושה ואחר
ישקע הנה לא יראה
בכלל כי היא תערב
עם שקיעת השמש
קודם שתחשך הלילה
חושך קיים שלם
ואמנם שבה לא תראה
קודם חושך הלילה
המחשך מפני כוכב
קטן תכוף בינה ובין
מראה ושבה לזה שלא
תראה לילות רבות
ולא תגלה מארבעים
לילות כמו שאמר
אנכארוס החכם
אלשעאר שהוא אמר
שלא [ש]יהיה מן

Sonne untergeht und die Nacht verhüllt wird, erscheint sie in deutlicher Sichtbarkeit, 60 während sie den ganzen Tag vom westlichen Horizonte verborgen gehalten wird. Wenn die Gleiche von Nacht 65 und Tag vorüber ist, wird er im Frühling in schwacher Sichtbarkeit erscheinen. Dann senkt er sich und ist in keiner 70 Weise sichtbar; denn sie geht gleichzeitig mit Sonnenuntergang unter, bevor die Nacht zu vollkommener Finster- 75 nis gelangt ist. Sie wird aber nicht wieder sichtbar, bevor die Finsternis der Nacht, die verfinstert, eintritt, 80 wegen eines kleinen Sternes, der zwischen sie und die Sehstrahlen tritt. Und deshalb wird sie nicht 85 wieder sichtbar und kommt nicht zum Vorscheine in vielen Nächten von den vierzig Nächten, wie A n s a - 90 r o s, der Weise, der Gelehrte, gesagt hat. Denn er sagte, daß unter den Sternen keiner dieser

sol occidat obscuriorque nox extiterit, perspicua visione apparebit, totoque die ab occidentali horizonte occultabitur. transacto autem aequinoctio debili visione apparebit. dein occidet nec ullo modo videbitur, quandoquidem occidit cum solis occasu, antequam ad perfectam obscuritatem nox devenerit. non apparet autem, priusquam nox ad obscuritatem accedat, ob exilem quandam stellam, quae inter ipsum ac visus radios interponitur. cuius occasione in multis ex quadraginta noctibus, quemadmodum doctissimus retulit A n a x a g o r a s, non apparet nec detegitur. is enim nullum sidus hac

הכוכבים כפי זה
העינ[י]ן אלא אם אחד
מהם יקרא שומר אל
פרקד וכוכב יהיה
קרוב מתחתיו יקרא
שער הערב (f. 17)
והמון יקראוהו כלב.
וזה כוכב אשר יקרא
כלב יתראה בארצנו
מתחילת הקיץ (וישקע
אם ישקע השמש
ויזרח עם זריחתו אלא
שהשמש כל עוד
שירחק ממנו יביא
נטייתו ולא יתבאר
כלל וזה שהשמש אם
יקרב ממנו וישקעהו
ולא יניחהו שיתראה
כלל וכבר ידע ההמון
שיהיה הכוכב הזה
שבקצת העתים יעלה
עם השמש וישקע עמו

Art sei mit Ausnahme
eines einzigen, welcher
95 „Wächter der Gazelle“
heißt. Und ein Stern
ist in seiner Nähe unter
ihm, der „Pforte des
Abends“ heißt. Das
100 Volk nennt ihn
„Hund“. Und dieser
Stern, der „Hund“
genannt wird, er-
scheint in unserem
105 Lande zu Anfang des
Sommers [und geht
unter], wenn die Sonne
untergeht, und geht
auf bei ihrem Auf-
110 gange. Nur daß die
Sonne, indem sie sich
von ihm entfernt, seine
Deklination [hervor]-
bringt, so daß er gänz-
115 lich undeutlich bleibt:
denn wenn die Sonne
ihm nahe ist, verbirgt
sie ihn und läßt
ganz und gar nicht
120 zu, daß er sichtbar
wird. Und das Volk
weiß längst, daß dieser
Stern [es ist], welcher
zu gewissen Zeiten auf-
125 geht mit der Sonne
und untergeht mit ihr.
Und wenn diese [Zeit]
vorüber ist und die

quidem ratione se
habere affirmat
excepto Arcturo
sidere nimirum pro-
xime ipso cane
minore. In nostris
autem regionibus
canis aestatis initio
apparet, si ad or-
tum vel occasum
prius vel post solem
accesserit. verum
quo sol ei propior
extiterit, eo magis
occultabitur, illud
videri [n]ullo modo
permittens. est
etiam vulgaribus
notum hoc sidus ad
ortum occasumque
quandoque cum sole
accedere. hoc autem
termino transacto
soleque ab eo[6])
remotiore facto, ad
occasum solem
praecedit. quo vero

[6]) *ea* Chartier.

ובאשר יעבו [l. יעבר]
זה ויתרחק השמש
יערב לפניו וכל עוד
שיערב לפניו יעלה
לפניו אלא שלא יראה
אם יעלה שוה להשלכת
השמש ניצוץ עליו . .
ובאשר ירחק ממני
יתראה ויתגלה באמר
[באשר .l] לא (so) לא
יפול עליו מניצוצו די
שישקעהו אמנם יהיה
זה לע[נ]תים יום אחד
עד שיראה עלותו קודם
עליית השמש.. וזה
המאמר בכוכבים אשר
יקראו בערבי שומרי
הפרקדין, ובזולתם מן
הכוכבים כי לכל אחד
מהם שערים יעלו בו
עם השמש וישקעו
אחריו ובהיות זה כפי
מה שזכרנו הנה יסבל
[יסכל .l] אפוקרט

Sonne sich entfernt,
130 geht er vor ihr unter.
Und so lange er vor
ihr untergeht, geht er
[auch] vor ihr auf;
nur daß er nicht sicht-
135 bar ist, wenn er
gleichzeitig aufgeht,
da die Sonne Strah-
len auf ihn wirft.
Und wenn sie sich von
140 ihm entfernt, wird er
sichtbar und offenbar,
dieweil auf ihn von
ihren Strahlen nicht
genug fällt, um ihn
145 zu verhüllen. Aber
mitunter dauert es
[nur] einen Tag, bis
sein Aufgang vor dem
Aufgange der Sonne
150 sichtbar wird. Und
dieser Satz [gilt auch]
von denen, die im Ara-
bischen genannt wer-
den die „Wächter der
155 Gazellen", und auch
von anderen Sternen.
Denn ein jeder von
ihnen hat Zeitmaasse,
nach denen sie auf-
160 gehen mit der Sonne
und nach ihr unter-
gehen. Da sich [nun]
die Dinge so verhalten,
wie wir [sie] erörtert
165 haben, so irrte H i p p o-
k r a t e s, der Würdige,

magis ad ocasum
solem praecesserit,
eo celerius quam
sol ad orientem
properabit. Non
apparebit autem,
si adeo proxime
soli exoriatur, ut
ab eius radiis possit
occultari. quo vero
ab eo magis reces-
serit, eo perspicue
magis apparebit
detegeturque, modo
ei proximum adeo
non existat, ut ab
eius radiis possit
obtenebrari. hoc
autem quandoque
per unum diem
contiget, dum ante
solis exortum ip-
sum oriatur. simile
huic quoque de Arc-
turo caeterisque in-
telligitur astris, quo-
rum unumquodque
terminos habet, in
quibus cum sole et
post eum exoritur
occiditque. cum id
itaque eo quem
retulimus modo se
habeat, perperam
H i p p o c r a t e s

הנכבד שיחלק הזמנים
והעתים גדרם ופרקיהם
וישימם נראים
מבוארים שאמר שמשוה
הלילה והיום אחר
ימות הגשמים הוא
תחלת זמן האביב
ושעלית הכימה הוא
תחלת הקיץ והשקעתו
הוא תחילת ימות
הגשמים אם לא יהיה
רוצה שיניח משוה
הלילה והיום אחר
הקיץ וישימהו תחילת
החורף ולא אמר
שעלית הארכטורא
בנוצרים והוא שומר
הפרקד בערבי היא
תחלת החורף ולו
[l. ולא] שהוא חלק
אל הארבעה זמנים
מאת זמנם ביאור
נראה כמו שעשו אותם
אשר אמרו שאחר
האביב יהיה הקיץ
ואחר ימשך (f. 17b)
לקיץ זמן הפירות

wenn er die Fristen
und Zeiten [in] ihre
Grenzen und Ab-
170 schnitte einteilt und
sie sichtbar und deut-
lich bestimmt, indem
er sagt, daß die Gleiche
von Nacht und Tag
175 nach der Zeit des Re-
gens der Anfang des
Frühlings sei, und der
Aufgang der Kimah
der Anfang des Som-
180 mers, und ihr Unter-
gang der Anfang der
Regenzeit — es sei
denn er wollte die
Nacht- und Taggleiche
185 nach dem Sommer an-
setzen und sie als An-
fang des Herbstes be-
stimmen. Er sagte
auch (nicht, daß) der
190 Aufgang des Arkturos
bei den Christen, der
der „Wächter der Ga-
zelle" bei den Arabern
ist, der Anfang des
195 Herbstes ist. Auch
hat er nicht in deut-
licher Weise die Zeit in
ihre vier Zeiten einge-
teilt, wie [auch] jene
200 taten, die sagten, daß
auf den Frühling der
Sommer folge, und nach
her auf den Sommer
die Zeit der Früchte

fecisse videtur, qui
tempora anni consti-
tutiones eorumque
terminos ac partes
perspicua ac mani-
festa stabilivit in-
quiens aequinoc-
tium, quod hiemem
sequitur, veris, ver-
giliarum exortum,
aestatis, earumque
occasum hiemis
initium existere —
nisi forte aequinoc-
tium, quod aesta-
tem sequitur, au-
tumni initium sta-
tuere velit. neque
Arcturi exortum
autumni initium af-
firmavit. nec tem-
pus in suas quat-
tuor partes distinxit,
quemadmodum ii
fecerunt, qui veri
aestatem annecti,
huic frugiferum
tempus, quod est
autumnus, et huic
hiemem subsequi

ואחרי מישך זמן הפירות
החורף ואחר הבדילו
הסתיו ואמרו שתחלת
הסתיו יקרא הזרעניי
לפי שבו יזרע הזרע
ואחרית הסתיו יקרא
הנטעיי וזה שבו ינטעו
הנטיעות והשערים
אשר יהיה ממוצעים
לאלה הזמנים יקראו
סתיו.. ואמנם אפוקרט
חלק השנים גם כן
כולם בשבעה חלקים
בספר אשר יקרא
המשבע אליו שאני
חושב שאפוקרט
אמנם עזב שבדיל
ידיעת אלה הדברים
באשר לא היה נכתר
מאנשים [l. מאנשי]
זמנו בכלל ושבזה המקום
אשר יקרא בסתנים

folge und nachher folge [auf] die Zeit der Früchte der Herbst, und [die] nachher den
205 Winter einteilten, indem sie sagten, daß der Beginn des Winters Saatzeit genannt wird, weil man in ihr den
210 Samen aussät, und das Ende des Winters Pflanzzeit heißt, weil man in ihr die Pflanzen pflanzt, indeß man
215 die Grenzen, die zwischen diesen Zeiten sind, Winter nennt. Was nun Hippokrates betrifft, so teilte er
220 ebenfalls alle Jahre in sieben Teile in dem Buche genannt „Siebenheit“, das ihm zugehört. Denn ich
225 glaube, daß Hippokrates dies[7]) unterlassen hat wegen der Kenntnis dieser Dinge, die durchaus nicht un-
230 geläufig waren den Leuten seiner Zeit und an dem Orte, der בסתנים[8]) heißt (und

voluere. hiemem insuper in tres diviserunt partes: primam nimirum sementem, postremam inserendi tempus, et medium inter haec duo constituentes, quod iure hiemem appellant. in libro quoque de Septimanis, qui Hippocratis nomen praefert, in septem partes annum divisum invenies. arbitror autem hanc divisionem seu sui temporis Asiaticis hominibus notam Hippocratem dimisisse, quum regio nostra Asia

[7]) nämlich eine klare Einteilung des Jahres.

[8]) Trotz der hebräischen Glosse (vgl. S. 335), die behauptet, daß mit בסתנים das Land des Galenos gemeint sei — eine Auffassung, für die sich Strabo XIII 625 τὰ δὲ προσάρκτια τῷ Περγάμῳ τὰ πλεῖστα ἐπὶ Μυσῶν ἔχεται τὰ ἐν δεξιᾷ τῶν Ἀβαειτῶν λεγομένων, οἷς συνάπτει ἡ Ἐπίκτητος

והוא ארץ גליאינוס
והוא היות שוה
שבשוים מכל זה
העולם הקיים.. ואמנם
האחרונים המשובחים
הנה הסכימו שהאביב
הוא שיווי היום והלילה
ההוא אחר הסתיו
ושהתחלת הקיץ הוא
עליית הכימה ושתחלת
זמן הפירות הוא עלית
הכלב ואמר אסיאוסדם
(so) זה לידיעתו
בחכמות אחרות
ושתחלת הקיץ הוא
עליית הכימה ותחילת
הסתיו הוא שקיעתה..
וכבר אמר גם כן
אמרום [l. אמרוס]
אלשער שהכוכב אשר

das ist das Land des 235 Galenos), da er am gleichmäßigsten [temperiert] ist von der ganzen bestehenden Welt. Was aber die 240 berühmten späteren [Gelehrten] betrifft, so stimmen sie darin überein, daß der Frühling die Gleiche von 245 Nacht und Tag nach dem Winter, der Beginn des Sommers der Aufgang der Kimah und der Beginn der 250 Fruchtreife der Aufgang des „Hundes" sei. Und es sagte Anaxagoras[9]) dies, weil er Kenntnis hatte 255 in anderen Wissenschaften, nämlich daß der Anfang des Sommers der Aufgang der Kimah und der Anfang des Winters ihr Untergang sei. Und auch schon Homeros[10]), der Dichter, sagte, daß

totius orbis temperatissima regio censeatur. posteriores autem percelebresque viri aequinoctium, quod hiemem sequitur, ver esse, vergiliarum exortum aestatis, canis vero ascensum temporis frugum principium existere statuerunt. Assuedus autem, qui variis in scientiis erat versatus, vergiliarum exortum aestatis initium esse ait, occasum vero hiemis. Andromicus quoque Rhodius canem,

μέχρι Βιθυνίας kaum anführen ließe —, wird man wohl eher an den angeblichen Aufenthaltsort des Hippokrates zu jener Zeit denken sollen, zu welcher er die Schrift *περὶ ἑβδομάδων* nach der Ansicht des Galenos verfaßte. Dem Schriftbilde nach würde man wohl lieber statt *Βιθυνία* etwa *Βιστονία* lesen, freilich auch hier noch ohne Gewähr, etwas Richtiges zu treffen. Über die vorübergehenden wahren und angeblichen Wohnorte des Hippokrates, insbesondere aber seine „Flucht" zu den thrakischen Edonen, vgl. Neuberger u. Pagel, Handb. d. Gesch. d. Medizin I 199 f.

[9]) Vgl. S. 337 f. [10]) Vgl. S. 336.

יקרא כלב והיא
השעריי יעלה בזמן
הפירות עליה אורית
מאירה. וכ[ב]בר (10
הסכים גם כן בזה
זולתו ואמר שהתחלת
הקיץ הוא עליית הכימה
והתחלת זמן הפירות
עלית השערי.. ואמנם
בזה [ל. בזמן] החורף
הנה נחלקו בו בעליית
הכוכבים כלם וזה
שיש מהם מי שאמר
שהתחלת החורף הוא
עליית השומר הפרק(ה)
ומהם מי שאמר שהוא
משוה הלילה והיום
ואשר אחר הקיץ הוא

der Stern, welcher
265 „Hund“ genannt wird
— und das ist der
שערי — aufgeht in der
Zeit der Früchte mit
hellleuchtendem Auf-
270 gange. Und auch ein
A n d e r e r hat dem be-
reits zugestimmt[11])und
gesagt, des Sommers
Anfang sei der Auf-
275 gang der Kimah und
des Herbstes Anfang
der Aufgang des שערי.
Was aber den Winter[12])
betrifft, so sind die
280 Astronomen alle ver-
schiedener Meinung
über den Aufgang der
[ihn anzeigenden] Ster-
ne. Denn m a n c h e
285 von ihnen sagen, der
Anfang des Herbstes
sei der Aufgang des
„Wächters der Ga-
zelle“ —, A n d e r e aber
290 sagen, er sei die Nacht-
und Taggleiche und das,
was auf den Sommer
folge, sei der Herbst.

autumnum esse af-
quem procyonem
Graeci appellant,
lucida apparitione
frugum tempore
exoriri voluit. quam
sententiam a l i i
quoque affirmarunt.
insuper addit prin-
cipium aestatis ple-
jadum esse ascen-
sum, initium vero
temporis frugum
esse procyonis
exortum. caeterum
circa autumni con-
siderationem astro-
nomi invicem digla-
diantur. n o n n u l l i
enim Arcturi ex-
ortum, a l i i vero
aequinoctium, quod
aestatem sequitur,

[12]) Die Zustimmung besteht nur, wenn im Folgenden wieder „שערי“ gleich „Hund“ und „Anfang des Herbstes“ gleich „in der Zeit der Früchte“ (Homeros sagt ja, daß der Stern, welcher „Hund“ genannt wird, aufgeht in der Zeit der Früchte) verstanden wird, während sie in dem fernern Gliede, welches den Zusammenhang zwischen Sommer und Kimah betrifft, nicht gesucht werden kann.

[13]) „Winter“ hier, wie das Folgende zeigt, offenbar im weiteren Sinne, mit dem Herbste beginnend und in mehrere Jahrzeiten zerfallend wie oben Z. 205—217.

(f. 18) החורף. ואמנם נחלקו כי הכוכב אשר יקרא שומר הפרקד אמנם יעלה ימים מעטים קודם השווי ההוה אחר הקיץ.	Sie sind aber deshalb 295 verschiedener Ansicht, weil der Stern, der „Wächter der Gazelle“ genannt wird, nur wenige Tage vor 300 der Nacht- und Taggleiche aufgeht, die nach dem Sommer eintritt.	firmant. discrepant autem inter se quandoquidem astrum, quod Arcturus dicitur, paucis diebus ante aequinoctium, quod aestatem sequitur, exoritur.

Der hebräische Text gibt sich als Übersetzung aus dem Arabischen durch Beibehaltung arabischer Wendungen:

Z. 27 u. 90	אל שעאר	der Weise
Z. 95	שומר אל פרקד	Hüter der Gazelle
Z. 263	אל שער	der Dichter

und Sternnamen:

Z. 267 u. 277	שערי	Sirius
Z. 95, 154, 193, 288, 297	שומר {אל / ה} פרקד	Wächter der Gazelle

sowie durch folgende Bemerkungen zu erkennen:

Z. 152 „die im Arabischen genannt werden ‚Wächter der Gazellen‘“.

Z. 190—193 „Arktur bei den Christen heiße bei den Arabern ‚Wächter der Gazelle‘“.

Die letzte Notiz zeigt überdies, daß der hebräische Übersetzer hier eine Erläuterung zu seiner arabischen Vorlage gab. Diese bot bloß den „Wächter der Gazelle“, und erst der Hebräer setzte diesem arabischen Sternbilde den Arkturos der „Christen“ gleich. Mithin vermag unsere Stelle nicht zu bezeugen, daß Galenos vom Arkturos tatsächlich dort sprach, wo der Araber den „Wächter der Gazelle“ hatte. Man sieht nun auch, daß Alatino seine beharrliche Übersetzung des „Wächters der Gazelle“ mit Arkturos erst aus der vom Hebräer aufgestellten Gleichung schöpfte. Auch an einer zweiten Stelle läßt sich eine (im Arabischen wohl noch nicht angebrachte) Glosse des hebräischen Textes erkennen, nämlich dort, wo der Dinge Erwähnung geschieht, „die durchaus nicht ungeläufig waren den Leuten seiner (des Hippokrates? schwerlich dürfte, wie die nachfolgende, zwischen — — gesetzte Glosse andeutet, Galenos gemeint sein) Zeit und an

dem Orte, der בסתנים heißt — und das ist das Land des Galenos —, da er am gleichmäßigsten [temperiert] ist von der ganzen bestehenden Welt.“ Das kann nicht so bei Galenos gestanden haben; die zwischen Gedankenstriche gesetzten Worte sind offensichtlich eine Glosse, und selbst Alatino hat von all dem so viel verstanden, daß er die Erwähnung des Galenos unterdrückte und A s i a schrieb, da er meinte, es könne doch nur von des Galenos Heimat die Rede sein[14]. Im übrigen ist jedoch der hebräische Text offenbar recht sorgfältig übersetzt, wenn auch freilich noch immer viel für das Verständnis des ursprünglichen Sinnes zu wünschen übrig bleibt.

Die Übersetzung des Alatino liefert nur wenig Beiträge zur Verbesserung und zum Verständnisse des hebräischen Textes. Daß sie die Hinweise des Hebräers auf seine arabische Vorlage wegließ, wäre ihr nicht anzurechnen, da sie damit nur bemüht ist, den Galentext zurück zu erobern. Viel schlimmer sind die zahlreichen Ungenauigkeiten und Mißverständnisse, von denen ich nur zwei Proben hervor heben will.

Alatino:	hebr. Text:
uti sol in lucis defectu	„oder ist [am Horizonte] bei Untergang des Sonnenlichtes.“
verum est autem canem his quadraginta diebus duntaxat abscondi.	„und er bleibt verborgen, wie er von ihr behauptet, lediglich in diesen vierzig Tagen.“

Die zahlreichen Lücken verzeichne ich nicht, da sie bei der gewählten Anordnung ohnedies deutlich genug hervor treten. Eine derselben folgt sogleich auf die von Diels ausgefüllte, eine andere schließt sich alsbald an. All das beweist, daß sich Verbesserungen dieser Übersetzung nicht lohnen. Die Leistung des Alatino ermöglicht durchaus nicht ein auch nur oberflächliches Verständnis der Stelle und hätte überhaupt am besten unberücksichtigt bleiben können, wenn nicht die Art, wie in ihr die Personennamen und Sternnamen wieder gegeben werden, doch eingehendere Beachtung verdiente. Wir finden folgende Übersetzungen, die ich ihrer Reihenfolge nach anführe:

[14]) Vgl. S. 331 Anm. 8 über die Frage, ob *Βιστονία* oder *Βιθυνία* zu lesen ist. Belege dafür, daß Jonien als das bestgelegene Land der Welt galt, siehe bei Roscher, die hippokr. Schr. v. d. Siebenzahl S. 17 Anm. 22.

Hebr.	Z.	Alatino
אנסרום	26	Anaxagoras
כורי	28	canis
נורי	35	canis
אנסרום	89	Anaxagoras
שומר אל פרקד	95	arcturus
שער הערב	98	[porta vesperis: Diels]
כלב	100	canis
כלב	101	canis
שומר הפרקדין	154	arcturus
אפוקרט	165	Hippocrates
כימה	178	vergiliae
ארכטורא = שומר הפרקד	190	arcturus
אפוקרט	218	Hippocrates
בסתנים	233	Asia
גליאינום	235	[Galenus: Glosse des Hebräers]
כימה	248	vergiliae
כלב	251	canis
אסיאוסדם	253	Assuedus
כימה	259	vergiliae
אמרום [l. אמרום]	262	Andromicus Rhodius
כלב = שערי	267	canis = procyon
כימה	275	plejades
שערי	277	procyon
שומר הפרק(ד)	288	arcturus
שומר הפרקד	297	arcturus

Unter den Eigennamen dieser Liste ist אפוקרט Hippokrates. Dies wird dadurch auch inhaltlich bestätigt, daß diesem אפוקרט die Schrift über die Siebenzahl zugeschrieben wird und auch sonst aus dem Zusammenhange der Stelle hervor geht, daß er der Verfasser der von Galenos erläuterten Abhandlung ist. Wir lernen hieraus, daß der Hebräer den spiritus asper durch א wiedergab, was uns für die Entzifferung von אמרום zu gute kommt. Daß darin ein Eigenname steckt, geht aus dem merkwürdigen Andromicus Rhodius des Alatino hervor. D. H. Müller hatte, von dem אל שער des Arabers geleitet, bereits אמרום = Homeros gelesen, bevor ich noch Il. XXII 25 heran ziehen konnte, wo vom Hunde

des Orion in der Tat ganz das gesagt wird, was hier zur Sprache kommt. Daß also Homeros zu lesen ist, kann nicht bezweifelt werden. Astronomische Sentenzen des Peripatetikers Andronikos, an den man doch bei dem Andromicus des Alatino denken müßte, wären bei der sonst vorwiegend philologischen Richtung dieses Gelehrten schon an sich etwas Überraschendes, und da sich nun heraus gestellt hat, daß Galenos gar nicht von ihm, sondern von Homeros sprach, brauchen wir uns wohl nicht weiter den Kopf zu zerbrechen, was den leider nicht mehr in seinem zu Stande Kommen durchblickbaren Irrtum des Alatino veranlaßt haben kann, da hieran eben sicherlich nicht seine hebräische Vorlage allein Schuld trug. Eben so sicher wie אבוקרט = Hippokrates ist auch das von Alatino (der die Glossen des hebräischen Textes benützte, aber nicht mit übersetzte) ausgelassene und also (s. o.) ebenfalls so aufgelöste גליאנוס als Galenos zu lesen. Dagegen bietet das von Alatino kühn gleich Anaxagoras gesetzte אנכרום beträchtlich größere Schwierigkeiten. Woher nahm Alatino diese Auflösung? Aus Eigenem hatte er sie, nach den bisherigen Proben seiner Kunst zu urteilen, sicherlich nicht, und so mag denn entweder der betreffende Eigenname in seinem Exemplare deutlicher erhalten gewesen sein, oder er konnte vielleicht gar aus einer Glosse in demselben schöpfen, die wir eben nicht kennen. Jedes Falles kamen ihm gleiche Vorteile für seinen Assuedus, mit dem er wohl die Konsonantengruppe seiner hebräischen Vorlage einfach wieder gibt, nicht zu Statten, obgleich innere Gründe dafür sprechen, daß hier wieder derselbe Name vorgelegen haben wird, auf den auch der אנכרום der früheren Stelle zurück ging. Denn an jener Stelle wird gelehrt, daß der Aufgang des כורי der Anfang der Ernte und der Untergang des נורי der Anfang der Saat sei, während es hier heißt, der Aufgang der Kimah sei der Anfang des Sommers, der Untergang der Kimah der Anfang des Herbstes. Über die Sternnamen soll nun später gesprochen werden. Hier aber wird es genügen, zu betonen, daß an beiden Stellen in ganz analoger Weise und so wie sonst nicht wieder, Aufgang und Untergang zu Ernte und Saat, Sommer und Herbst in Beziehung gesetzt werden. Vergleichen wir nun die 3 erhaltenen Namenformen unter der Voraussetzung, daß sie allesamt Entstellungen des Namens Anaxagoras sind, den ein Hebräer etwa אנכסגארס geschrieben hätte. Man bekommt etwa folgenden Überblick:

אנס רוס	MS zu Z. 26 u. 89.
אנסגא ר ס	hypothetische „korrekte“ Schreibung.
א סיאוסדס	MS zu Z. 253.
א ס ו דס	Assuedus: Alatino zu Z. 253.

Erst hierdurch sieht man, daß die Form, welche Alatino in Anaxagoras auflöste, nicht besser ist als sein A s s u e d u s , das er nicht verstand. Aber die s e i n e m A s s u e d u s entsprechende Form u n s e r e r Hs. unterscheidet sich von dem richtig geschriebenen Namen des Anaxagoras nur durch das an falscher Stelle wiederholte ס, da ein Rest des נ offenbar noch in dem י erhalten und das ר in ein ד verschrieben ist. Wir dürfen also diese zweite Stelle in der Tat noch mit besserem Rechte dem Anaxagoras zuschreiben als jene erste, da sein Name an ihr noch verhältnismäßig deutlicher auf uns gekommen ist. Die nahe liegende Frage, ob wir damit ein zweites, neues Fragment des Anaxagoras gewonnen haben, soll weiter unten zur Sprache kommen.

Weit schwieriger als die Feststellung der Personennamen ist die der S t e r n n a m e n. Schon oben wurde dargetan, wie Alatino nur durch die Glosse des Hebräers (Z. 152 u. 190 ff) zu seiner Übersetzung des שומר הפרקד gekommen ist, und daß weder diese Übersetzung noch jene Glosse beweist, daß an diesen Stellen Galenos den Sternnamen *ἀρκτοῦρος* hatte (obgleich sie es auch nicht ausschließt). Außerdem kommen aber noch vor die Gleichungen:

כורי canis	(Z. 28)	כימה virgiliae	(Z. 259)
נורי canis	(Z. 35)	כימה plejades	(Z. 275)
כלב canis	(Z. 101 f)		
כלב שערי	(Z. 267)		
שערי procyon	(Z. 267)		

Das Schwanken des Alatino ist zumindest arge Zerstreutheit. Daß er bald v e r g i l i a e , bald p l e j a d e s sagt, fällt weniger ins Gewicht, als daß er den p r o c y o n mit den Worten q u e m p r o c y o n e m G r a e c i a p p e l l a n t , an eben der Stelle einführt, an welcher der Hebräer mit „und das ist der שערי“ den a r a b i s c h e n Namen angibt, und dann nochmals, obgleich er früher כלב mit c a n i s wieder gab, eben diesen שערי abweichend zum p r o c y o n machte. Hieraus könnte man fast schließen, daß die Glosse des hebräischen Textes, welche כלב = שערי setzte (Z. 267), sich in seinem Exemplare nicht fand.

Unser Trost muß aber bleiben, daß all dies in unmittelbarer Nähe des famosen Andromicus Rhodius geschah und also wohl so wenig zu bedeuten hat wie dieser selbst. Wich aber Alatino ohne guten Grund um des arabischen שׁעׇרי willen hier von seiner Übersetzung canis ab, so muß es andererseits doch verwundern, daß er כורי und נורי ganz unbedenklich alle beide mit canis wieder gab. Wenn man die beiden, an sich sinnlosen Formen

כורי und

נורי vergleicht, so fühlt man sich leicht versucht, auf

סורי oder

סירי als gemeinsame Grundform

zu raten, was dann eben eine bloße Umschreibung des σείριος wäre. Alatino hat gewiß nicht solche Betrachtungen angestellt, sondern scheint zu seiner Übersetzung canis auf viel äußerlichere Art gekommen zu sein. Er konnte Z. 42 natürlich weder auf die bei ihm ausgefallene „Pforte des Abends" noch auf seinen arcturus beziehen, so daß nach dem ihm vorschwebenden Zusammenhange für jenes כורי – נורי nur mehr die Bedeutung כלב = canis übrig blieb. Liegt also in seiner Übersetzung durchaus kein Zwang zu einer Konjektur von סירי oder dergleichen, so spricht sogar ausdrücklich gegen eine solche, daß der hebräische Text später כלב zweimal mit שׁעׇרי erläutert. Denn wollte man ein סירי annehmen, so entstünde die Frage, weshalb der Hebräer das eine Mal den griechischen (סירי), das andere Mal den arabischen (שׁעׇרי) Namen des Sirius eingeführt, mitunter aber auch dafür כלב geboten haben sollte. Welcher Sternname sich unter den Verschreibungen כורי — נורי verbirgt, läßt sich aber, sobald man sich nur einmal von dem durch Alatino scheinbar suggerierten Gedanken an den Sirius frei gemacht hat, mit Hilfe der übrigen Angaben unseres Textes noch ganz gut ermitteln. Die Grundlage hierfür biete nachfolgende Zusammenstellung dieser Angaben:

I. Anaxagoras	(Z.27-34):	Aufgang des כורי
		= Beginn der Ernte
		Untergang des נורי
		= Beginn d. Pflügens u. Eggens
II. Spätere Gelehrte	(Z. 242-252):	Aufgang der כימה
		= Beginn des Sommers
		Aufgang des כלב

		= Beginn der Fruchtreife
III. Anaxagoras	(Z. 256-261):	Aufgang der כימה
		= Beginn des Sommers
		Untergang der כימה
		= Beginn des Winters
IV. Ein „Anderer“	(Z. 273-277):	Aufgang der כימה
		= Beginn des Sommers
		Aufgang des שערי
		= Beginn des Winters.

Die Angabe I stammt nach dem hebr. Ms. von אנסרוס, nach Alatino von Anaxagoras, die Angabe III nach dem hebr. Ms. von אסיאוסדס nach Alatino von Assuedus, was ein אסודוס seiner Vorlage voraus setzt. Man vergleiche oben die Gründe, aus denen ich an beiden Stellen den Namen des Anaxagoras für gesichert halte. Beide Angaben unterscheiden sich von den übrigen (II und IV) dadurch, daß jede von ihnen den Auf- und Untergang desselben Gestirnes (da an der Identität von כורי und נורי überhaupt kein Zweifel ist) betrifft, während die übrigen Angaben bloß die Aufgänge je zweier verschiedener Gestirne ins Auge fassen. Auch hierdurch verraten I und III engere Zusammengehörigkeit. Sehr beachtenswert ist nun, daß in I für den Untergang des כורי offenbar der nämliche Zeitpunkt angegeben wird wie in III für den Untergang der כימה; denn die Zeit des Pflügens und Eggens ist die Saatzeit und diese wieder nach Z. 207 der Beginn des Winters. Da נורי und כימה zu gleicher Zeit untergehen und den Beginn der nämlichen Jahreszeit anzeigen, müssen sie auch ein und dasselbe Gestirn sein, d. h. נורי ist offenbar ebenso wie כורי aus כימה verschrieben. Diesem Ergebnisse widerspricht die Angabe, daß der Aufgang des כורי den Beginn der Ernte, der Aufgang der כימה den Beginn des Sommers bezeichne, durchaus nicht. „Beginn der Ernte“ und „Beginn des Sommers“ fallen eben im Sinne des Anaxagoras zusammen, die Angabe I ist inhaltsgleich mit der, nicht als wörtliches Zitat gekennzeichneten und daher etwas abweichend gestalteten Angabe III. Schon hierdurch erhält die Lesung כימה für כורי und נורי eine Gewähr hoher Wahrscheinlichkeit. Dieselbe wird dadurch zur Gewißheit erhoben, daß כימה in der späteren, hier einzig in Betracht kommenden Bedeutung dieses Sternennamens unsere Plejaden bezeichnet (was auch in der Übersetzung des Alatino zum Ausdrucke kommt), so daß also im Texte des Galenos (und Anaxagoras) an der Stelle I und III von den

πλειάδες die Rede war und nicht vom *σείριος* oder *κύων*, von denen der *σείριος* sogar überhaupt weder bei Galenos noch bei Hippokrates an unserer Stelle vorkam.

Für die Gewinnung der Worte des Anaxagoras kommt nun außer diesen Feststellungen noch in Betracht, daß Wortlaut und Zusammenhang des Textes sich nunmehr in wesentlich anderer, gegenüber Alatino berichtigter Form darstellen. Die dem fr. 20 bei Diels entsprechende Stelle wird eingeleitet mit den Worten (Z. 25): Und Vieles sprach darüber Ansäros, der Weise, dann folgt Z. 40: wie er (sc. Anaxagoras) von ihr (sc. der Kimah) behauptete, Z. 89: wie Ansaros, der Weise, der Gelehrte, gesagt hat. Denn er sagte. Das sind die üblichen Hinweise, durch die eine wörtliche Anführung oder ein Auszug als solche gekennzeichnet werden. Eine längere Ausführung war ja auch nach den einleitenden Worten: und Vieles sprach usw. usw. zu erwarten. Nach unbefangener Prüfung dieser Sachlage wird man also die ganze Stelle als mehr oder minder wörtlichen Auszug aus Anaxagoras zu betrachten und bloß in den beiden letzten Zeilen (Z. 41—43) Zusätze zu erkennen haben, wobei aber im Einzelnen unentschieden bleiben muß, in wie weit die gegenwärtige Fassung auf den Wortlaut bei Anaxagoras zurück gehen mag. Von diesen Gesichtspunkten geleitet stelle ich das Fragment her wie folgt:

Wenn die Plejaden aufgehen, beginnt der Mensch die Ernte; wenn sie untergehen, beginnt er mit dem Pflügen und Eggen. Die Plejaden bleiben 40 Tage und 40 Nächte verborgen, *und nur so lange.* Dann aber werden sie nachts sichtbar; und bisweilen werden sie bei Sonnenuntergang sichtbar; und bisweilen werden sie 2 oder 3 Stunden nach Untergang (sc. der Sonne) sichtbar. Sie werden aber erst nach der Gleiche [[die wir erwähnten]] sichtbar. Wenn aber die Sonne untergeht und die Nacht verhüllt wird, erscheinen sie in deutlicher Sichtbarkeit, während sie den ganzen Tag vom westlichen Horizonte verborgen gehalten werden. Wenn die Gleiche von Nacht und Tag vorüber ist, werden sie im Frühling in schwacher Sichtbarkeit erscheinen. Dann senken sie sich und sind in keiner Weise sichtbar; denn sie gehen gleichzeitig mit Sonnenuntergang unter, bevor die Nacht

zu vollkommener Finsternis gelangt ist. Sie werden aber nicht wieder sichtbar, bevor die Finsternis der Nacht, die verfinstert, eintritt, wegen eines kleinen Sternes, der zwischen sie und die Sehstrahlen tritt. Und deshalb werden sie nicht wieder sichtbar und kommen nicht zum Vorscheine in vielen Nächten von den 40 Nächten. *Es ist aber* unter den Sternen keiner dieser Art mit Ausnahme eines einzigen, welcher (Wächter der Gazelle) heißt.

Freilich bleibt auch jetzt noch an dem Fragmente vieles undeutlich. Der Hinweis auf die „Gleiche, die wir erwähnten", scheint nicht dem Galenos zu gehören, da vorher von einer bestimmten Gleiche überhaupt noch nicht die Rede war und bloß ganz allgemein erläutert wurde: verum ab aequinoctio vernali usque ad aeqiunoctium autumnale dies noctibus longiores existunt, et econtra ab aequinoctio autumnali ad aequinoctium usque vernale dies sunt breviores, noctes vero longiores. Er ist also entweder verständnislose Glosse oder aus Anaxagoras herüber genommen, was allerdings wenig für sich hat. Zwischen den einzelnen Sätzen können leich größere Lücken liegen, welche mit dazu beitragen, das Verständnis der seltsamen Ausführungen zu beeinträchtigen. Ein solches läßt sich um so schwerer gewinnen, als uns die Überlieferung des Textes keine Handhabe bietet, zu ermitteln, welcher Sternbildname bei Anaxagoras an Stelle des „Wächters der Gazelle" gestanden haben mag. Vielmehr sind wir dort angelangt, wo das mit den Methoden der Textkritik Gewonnene die Grundlage weiterer, sachliche Erläuterung anstrebender Untersuchungen zu bilden haben wird.

Wolfgang Schultz.

XIII.

Parmenides und Heraklit im Wechselkampfe.

Von

Dr. Emanuel Loew,

Professor am k. k. Sophiengymnasium in Wien.

Die Annahme eines Wechselkampfes zwischen Parmenides und Heraklit, die meiner Abhandlung „Heraklit im Kampfe gegen den Logos"[1]) zugrunde liegt, erklären Nestle[2]) und Lortzing[3]) unter anderem schon deshalb für unhaltbar, weil beide Denker nur je eine Schrift geschrieben haben; da aber die heutzutage unbestrittene Bezugnahme des P. auf H. auch von mir zugestanden werde, so könne nicht umgekehrt auch H. auf P. Rücksicht nehmen.

Zunächst halte ich die Ansicht der Rezensenten, die Philosophen hätten sich im Altertum geradeso wie in unserer Zeit *nur in Schriften* bekämpft, für durchaus *irrig*. Denn die Denker jener Zeit hatten keinen Grund, ihre Anschauungen, von deren Wahrheit sie durchdrungen waren, nach Art moderner Berufsgelehrter als tiefstes Geheimnis selbst ihrer nächsten Umgebung solange vorzuenthalten, bis sie die große Öffentlichkeit mit einer sorgfältig ausgefeilten Schrift überraschen konnten. Im Gegenteil, das *Verlangen* jener Denker *nach mündlichem Gedankenaustausch* muß uns von vornherein als ganz *natürlich* erscheinen; überdies konnte nur ein Denker, der auf mündlichem Wege bei seinen Hörern das Verständnis für sein System gut vorbereitet hatte, erwarten, daß auch seine schriftlichen Darlegungen urteilsfähige Leser finden werden.

In unserem besonderen Falle sprechen für meine Annahme eine Reihe beweiskräftiger Gründe, die teils auf historischen und anderen

---

1) Programm des Sophiengymnasiums in Wien 1908.

2) Wochenschrift für klass. Philologie, 1909, Nr. 11 und 15.

3) Berliner philolog. Wochenschrift, 1910, Nr. 42 und 52.

Daten beruhen, teils aus den erhaltenen Überresten der Schriften beider Denker abgeleitet werden, endlich auch in der naturgemäßen Entwickelung der griechischen Philosophie eine meines Erachtens nicht unbedeutende Stütze finden.

Laert. Diogenes IX 1 und 23 verlegt die Blüte beider Denker in die 69. Ol., also zwischen 504 und 501. Und selbst wenn sich Apollodor, dem Diogenes in dieser Zeitangabe folgt[4], von der Vorliebe für Synchronismus leiten ließ[5], so *steht* doch die eine Tatsache *est, daß beide Männer* ein hohes Alter erreicht haben, daß sie also *einige Jahrzehnte* hindurch ganz *gleichzeitig* für die Verbreitung ihrer Anschauungen *tätig* waren. Die Schrift H.s kann schon mit Rücksicht auf die politischen Verhältnisse, die sie voraussetzt, nicht vor 478 abgefaßt worden sein[6]; später als 478 kann aber auch die Schrift des Parmenides nicht sein, „ja sie ist wohl eher etwas älter"[7]. Nun läßt sich auch aus den erhaltenen Überresten der Nachweis erbringen, daß beide Denker erst in hohen Jahren ihre Schriften verfaßt haben. Denn „Heraklit war gewiß innerlich fertig[8] mit seinem System, als er den Griffel ansetzte", und „einige Gedanken (sc. im Lehrgedichte des Parmenides) tragen direkt den Stempel der Greisenhaftigkeit an sich"[9]. Da nun die an sich ganz unwahrscheinliche Annahme, daß sich P. erst in hohen Jahren der Philosophie zugewandt habe, auch von keinem unserer Berichterstatter behauptet wurde[10], da ferner die obige Angabe des Diogenes, daß die Blüte beider Männer in die Jahre 504—501 fällt, zu all dem ganz vorzüglich stimmt, so kann meine Annahme, daß keiner von beiden die Schrift des anderen kannte, als er seine eigene abfaßte, doch nicht als „ganz undenkbar" hingestellt werden[11], zumal Jakob Bernays Beziehungen Heraklits zu Unteritalien mit

---

[4]) Zeller, Die Philosophie d. Gr. IV., S. 566.

[5]) Diels, Rh. Mus. XXXI, 33 ff.

[6]) Zeller a. O. 568.

[7]) Ders. S. 670.

[8]) Diels, Heraklit v. Ephesus, 1. Aufl. S. VII.

[9]) W. Schultz, Studien zur antiken Kultur I, 230, wo diese Annahme mit zureichenden Gründen erörtert wird.

[10]) Zeller a. O. 511.

[11]) Vgl. insbesondere meinen Artikel „Die Zweiteilung in der Terminologie Heraklits", Archiv 1910.

Sicherheit nachgewiesen hat. Sagt doch auch Diels: „Jeder, der diese Sätze zum ersten Male hört, vergißt sie sein Leben lang nicht wieder ... Auch die Freunde H.s werden sie in treuem Herzen bewahrt .... haben, als sie in den Wirren dieser Zeit vor den Demokraten übers Meer flohen. .... Denn damals (d. i. 480 v. Chr.) machte in Velia Parmenides die ephesischen „Doppelköpfe" zum Gegenstand einer groben Polemik"[12]).

Eine weitere Stütze findet meine Annahme, wenn wir die naturgemäße Entwickelung der griechischen Philosophie ins Auge fassen.

Durch Pythagoras, den nur rechnenden und messenden Philosophen, gelangte die Abstraktion zur vollsten Blüte. Und es war nur eine natürliche Folge, wenn ein ausschließlich den Abstraktionen zugewendetes System im Kopfe manches Denkers Zweifel zu wecken begann. Und diese Zweifler scharten sich um die Person des Xenophanes, der als der Begründer des Skeptizismus anzusehen ist. Der Autoritätsglaube, dem man sich seit Pythagoras besonders zu huldigen gewöhnt hatte (*αὐτὸς ἔφα*), wurde auf allen Gebieten bekämpft. Es begreift sich von selbst, wie sich als natürliche Folge des Skeptizismus gleichzeitig zwei entgegengesetzte Richtungen geltend machten, die eine, welche die Tradition unentwegt hochhielt, die andere, welche mit dem Traditionellen radikal brach. Scinditur incertum studia in contraria vulgus. So entwickelte sich aus dem Skeptizismus gleichzeitig der Superrationalismus als Hort des Bestehenden und der Supernaturalismus als Vorkämpfer des radikalen Umsturzes; Führer der Konservativen ist Parmenides, Führer der Radikalen Heraklit[13]).

---

[12]) Heraklit S. VII.

[13]) Damit stimmt es überein, daß „die Eleaten die von den Pythagoreern begonnene Abstraktion von der sinnlichen Erscheinung auf die Spitze getrieben haben" (Zeller a. O. S. 157). — Die weitere Entwickelung ging dann so vor sich, daß diese von H. und P. aufgerollte Frage, ob der sinnlichen Wahrnehmung oder der begrifflichen Erkenntnis der Vorzug zu geben sei, nicht mehr verschwand, bis Anaxagoras, der Verstandeskraft von Verstandessubstanz trennte, zwischen den beiden Bereichen menschlicher Erkenntnis nüchtern vermittelnd zeigte, daß nur eine harmonische Verbindung von Natur- und Geisteswissenschaften zur wahren Erkenntnis führe. Daher das bekannte Urteil des Aristoteles (Met. 1, 4, 984 b), Anaxagoras erscheine wie nüchtern neben den früheren, die ohne Überlegung gesprochen hätten. Wäre es aber schon Heraklit gewesen, der „zum ersten Male ... die beiden Bereiche ...

Wenn unter solchen Umständen die Bezugnahme des Parmenides auf Heraklit heute allgemein angenommen wird, so bedarf es umgekehrt für die Bezugnahme Heraklits auf Parmenides meines Erachtens keines weiteren Beweises mehr. Denn wenn wir schon, um sehr vorsichtig zu sein, nicht mehr annehmen wollten, als daß die gleichzeitige Wirksamkeit dieser beiden Denker nur ein Menschenalter umfaßt hat, und wenn wir weiter bedenken, wie in den damaligen Zeiten „das ganze Hellenenvolk, nicht bloß die Jonier ... geistig und politisch in seinen Grundfesten erregt war" und wie „sich von Kleinasien bis nach Großgriechenland hinüber die ernsteren Männer zu Konventikeln zusammentaten" (Diels), so brauchen wir durchaus nicht an die Lebhaftigkeit eines Verkehres im modernen Sinne zu denken, um die von mir behaupteten geistigen Wechselbeziehungen zwischen Ephesus und Elea wahrscheinlich zu finden.

Wenn also meine Rezensenten behaupten, daß ich mit mir selbst in „offenbaren Widerspruch" gerate, indem ich zugebe, daß Parmenides den Heraklit bekämpfe und daneben „friedlich die neue Entdeckung stelle, daß Heraklit den Parmenides bekämpfe und also das System des Parmenides voraussetze", so kann ich wohl dem Gesagten zufolge den Spieß umkehren und sagen, daß meine Rezensenten sich widersprechen, wenn sie die Bezugnahme des Parmenides auf Heraklit zugeben, die Bezugnahme Heraklits auf Parmenides aber bestreiten.

Ein zweiter Vorwurf, den Lortzing gegen mich erhebt, ist der des Zirkelbeweises. Auf einem Zirkelbeweise beruhe nämlich meine Behauptung, daß Sextus den Text im 1. Ausspruche Heraklits absichtlich geändert habe, während Lortzing selbst die auffälligen Textänderungen auf eine „ganz gewöhnliche Flüchtigkeit im Zitieren" zurückführt.

Zunächst fragt es sich, ob Sextus überhaupt imstande war, mit Sicherheit zu erkennen, was sich H. unter dem *λόγος* gedacht hat, und wenn er es imstande war, ob er auch wirklich die Absicht hatte,

---

wie mit einem ungeheuren Bogen umwölbt" (Gomperz, Griech. Denker I, S. 52), dann wäre das obige Urteil des Aristoteles ebenso auffällig wie die sonstige Geringschätzung, mit der Aristoteles von H. spricht. — Daß sich übrigens aus dem Skeptizismus gleichzeitig Rationalismus und Naturalismus entwickele, entspricht bekanntlich der Theorie Kants.

den λόγος im Sinne H.s zu erfassen und zu erklären. Denn der λόγος war schon zur Zeit des Parmenides und des Heraklit zum Schlagworte geworden[14]), geradeso wie er es später bei den Stoikern, den Skeptikern, den Neuplatonikern war. Solche Schlagwörter ändern aber mit der Zeit und mit den Vertretern naturgemäß auch ihre Bedeutung. Der Name λόγος ist in dieser ganzen langen Periode derselbe geblieben, aber die Bedeutung dieses Namens ist immer wieder eine andere geworden. Für die spätere Zeit läßt sich gerade an dem Namen λόγος die Entwickelung seiner Bedeutung genau verfolgen und man sieht, wie in verschiedenen Zeitabschnitten mit demselben Namen ein ganz verschiedener Inhalt verbunden war[15]). Wenn nun die Skepsis den Namen λόγος mit einem bestimmten Inhalt ausgestattet hat, dann war für einen Skeptiker, ob dieser nun Sextus oder wie immer hieß, die Gefahr fast unvermeidlich, daß er, wenn er bei H. denselben Namen λόγος vorfand, mit demselben Namen auch denselben Inhalt verband, mit dem die Skepsis diesen Namen ausgestattet hat, und daß so der Inhalt, mit dem der Name λόγος um 200 nach Christi ausgestattet war, rückwärts auf den Namen des heraklitischen Logos um 500 v. Chr. übertragen wurde.

Die Berechtigung obiger Ausführungen wird jeder zugeben, der sich vor allem drei Tatsachen vor Augen hält: Erstens läßt sich eine tiefere Bedeutung des Wortes λόγος aus den erhaltenen Überresten H.s nicht nachweisen. „Fragt man, wie λόγος bei H. zu jenem höheren Sinne gelangen konnte, so scheint es mir sehr mißlich, dies zubeantworten“ sagt Steinthal[16]) mit Recht. Zweitens haben die Griechen bis zu Aristoteles von einer tieferen Bedeutung des heraklitischen λόγος nichts berichtet[17]). Drittens wenn wir nach dem „großen Gedanken“ forschen, den dieser λόγος geheimnisvoll in sich bergen soll, so zeigen schon die mannigfachen Übersetzungsversuche die

---

[14]) H. Steinthal, Gesch. d. Sprachw. b. d. Gr. u. Röm. 90, I, 285: „Der λόγος war schon von Heraklit mit prinzipieller Bedeutung gestempelt“.

[15]) Max Heinze, Die Lehre vom Logos; An. Aall, Geschichte der Logosidee.

[16]) A. O. S. 174.

[17]) In Epicharm (2 Diels), Ps. Hippokr. c. 5 und Theophrast phys. opin. fr. 1 glaubt Lortzing allerdings, Spuren entdeckt zu haben, „die auf das Vorkommen des Wortes λόγος (im philosophischen Sinn oder wenigstens (!) der diesem Worte zugrunde liegenden Vorstellung bei dem Ephesier hinweisen“. Vgl. dagegen die Ausführungen am Schlusse dieser Abhandlung, S. 367—369.

tiefgreifende Verschiedenheit in der Auffassung desselben wie: Vernunft, bewußte Intelligenz, das objektive, die Existenz durchwaltende Gesetz des Daseins selbst, vernehmliche Rede, die die Einheit aller Gegensätze verkündet, objektives Naturgesetz von der Einheit der Gegenstäze, weltregierende Weisheit, Grundgesetz, Weltsystem[18]) u. a." Und selbst wenn wir für den *λόγος* im 1. Ausspruche zu einer einheitlichen Auffassung gelangen könnten, zwischen dem *λόγος* des 1. Fragments und dem *λόγος* des 2. Fragments „klafft ein schroffer Widerspruch, zu dessen Aufklärung wir allein auf Vermutungen und Schlüsse angewiesen sind"[19]). Die völlige Hilfslosigkeit, auf dem bisherigen Wege zu einer befriedigenden Lösung des Logosrätsels zu gelangen, wird aber durch nichts so offen dargetan, als durch Versuche, den Namen *λόγος* in jedem einzelnen Bruchstücke verschiedenartig zu deuten. Denn eine solche Annahme ist an und für sich unwahrscheinlich, zumal bei H., der rühmend von sich sagt, daß er Ungelachtes, Ungesalbtes und Ungeschminktes rede[20]); gegen einen solchen Proteus-Logos hätten ferner wohl Plato und Aristoteles Stellung genommen. Gerade im Theätet setzt Plato auseinander, daß der Name *λόγος* eine dreifache Auslegung gestatte, und zwar 1. *τὸ τὴν αὑτοῦ διάνοιαν ἐμφανῆ ποιεῖν διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων* (206 C); 2. *τὸ ἐρωτηθέντα τί ἕκαστον δυνατὸν εἶναι τὴν ἀπόκρισιν διὰ τῶν στοιχείων ἀποδοῦναι τῷ ἐρομένῳ* (207 A) und 3. *τὸ ἔχειν τι σημεῖον εἰπεῖν ᾧ τῶν ἁπάντων διαφέρει τὸ ἐρωτηθέν* (208 C). Nach Plato kann also durch den Logos 1. ein Abbild des Gedankens mittels der Sprache, 2. der Weg durch die Elemente zum Ganzen und 3. die Angabe des Unterschiedes zum Ausdruck gebracht werden. Insofern der Name *λόγος* diese dreifache Auslegung zuläßt, geht er immer auf seine ursprüngliche Bedeutung zurück, ratio Berechnung bzw. zugleich der Ausdruck für das, was ich mit berechnendem Verstande gewinne[21]), und läßt sich so ganz

---

[18]) Genaue Literaturangaben in meiner Programmabhandlung, wozu zu ergänzen ist Steinthal a. a. O I, 174.

[19]) Gilbert, Neue Jahrb. 1909, S. 176—178. — Auf diesen Widerspruch habe ich gleichfalls in meinem Programm aufmerksam gemacht (S. 10, 11).

[20]) Frg. 92; dazu meinen Artikel im Archiv f. Gesch. d. Phil., 1910.

[21]) A. Patin, Parmenides im Kampfe gegen Heraklit, Jahrb. f. kl. Phil. XXV (1899) S. 554: „*λόγος* scheint sowohl die mit dem Sein zusammenfallende Wahrheit des Denkens als auch die Sprache und ihre bezeichnende Kraft zu bedeuten".

ungezwungen aus der Bedeutung ableiten, die meines Erachtens dem heraklitischen λόγος innewohnt. Und da Plato ausdrücklich sagt, daß der Name λόγος nur in einer der obgenannten drei Arten aufgefaßt werden kann (ἴσως γὰρ οὐ τοῦτό τις αὐτὸν (sc. τὸν λόγον) ὁρεῖται, ἀλλὰ τὸ λοιπὸν εἶδος τῶν τριῶν usw. 208 C), so ist meines Erachtens damit bewiesen, daß Plato von einem heraklitischen λόγος in einem „höheren" Sinne nichts gewußt hat.

Zu demselben Schlusse gelangen wir bei Aristoteles. Dieser bespricht an der bekannten Stelle Rhet. III 5 die fünf Punkte, in denen sich die Sprachrichtigkeit (τὸ ἑλληνίζειν) äußere; zu diesen Punkten gehört die richtige Wahl des Ausdrucks (τὸ τοῖς ἰδίοις ὀνόμασι λέγειν) sowie die Vermeidung doppelsinniger Ausdrücke (μὴ ἀμφιβόλοις sc. ὀνόμασι λέγειν). Ferner fordert Aristoteles, daß sich das Geschriebene leicht vorlesen und vortragen lasse, was nur bei klarer Interpunktion möglich sei; dies sei aber bei Heraklit nicht der Fall. τὰ γὰρ Ἡρακλείτου διαστίξαι ἔργον διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι ποτέρῳ πρόσκειται, τῷ ὕστερον ἢ τῷ πρότερον, οἷον ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος· φησὶ γὰρ „τοῦ λόγου τοῦ ὄντος ἀεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίγνονται" — ἄδηλον γὰρ τὸ ἀεί, πρὸς ποτέρῳ δεῖ διαστίξαι.

Es ist also ganz unwahrscheinlich, daß Aristoteles an dem „höheren" Sinne des Wortes λόγος, wenn er von einem solchen gewußt hätte, ganz stillschweigend vorbeigegangen wäre, während er über die Stellung des ἀεί so weitschweifig spricht. Erwägt man ferner, daß Plato und Aristoteles ausdrücklich berichten, Anaxagoras habe zuerst den Geist oder die denkende Kraft in der Natur gelehrt, Anaxagoras erscheine wie nüchtern neben den früheren, die ohne Überlegung gesprochen hätten, so wird man sich nicht wundern, wenn auch Lortzing zugibt, daß man das absolute Schweigen des Plato und Aristoteles über einen besonderen Logos bei Heraklit „auffällig finden mag." Aber leichten Herzens setzt sich Lortzing über diese Bedenken hinweg[22], da doch Sextus in eingehender Weise über

---

[22]) Unter den oben dargelegten Verhältnissen darf das Schweigen des Plato und Aristoteles z. B. über ethische Aussprüche Demokrits u. ä. nicht zum Vergleiche herangezogen werden. Denn gerade im Theätet, welcher der Darlegung der Heraklitischen Lehre gewidmet ist, sagt Plato ganz bestimmt, daß der λόγος nur in einer der drei von ihm genannten Arten angewendet werde; folglich kennt er keinen λόγος im „höheren Sinne". Und da auch

die Logoslehre Heraklits berichtet und adv. Math. VII 126 ausdrücklich sagt, Heraklit erkläre, der Mensch könne sowohl auf dem Wege des λόγος, als auch auf dem Wege der αἴσθησις zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen; allein der λόγος sei höher zu stellen als die αἴσθησις. Diese Auffassung des Sextus von den Grundlehren Heraklits ist nach zwei Richtungen hin äußerst bedenklich.

Erstens galt Heraklit im früheren Altertum bis zur Zeit des Aristoteles übereinstimmend als Physiker und Empiriker; als solchen bezeichnet ihn insbesondere sein Zeitgenosse und Antipode Parmenides[23]) ferner die „über Einzelheiten aller Art mit dem unverkennbaren Streben nach empirischer Vollständigkeit sich verbreitende“[24]) pseudohippokratische Schrift περὶ διαίτης, Plato (Soph. p. 242, Theät. 179 E τοῖς περὶ τὴν Ἔφεσον ὅσοι προσποιοῦνται ἔμπειροι εἶναι u. ö.), endlich Aristoteles Metaph. I 3. Unter solchen Umständen möchte man O. Gilbert zustimmen, der sagt: „Für die Jonier ist die Erscheinungswelt selbst Ausgangspunkt und Ziel alles Forschens und Deutens ....., für die Eleaten dagegen tritt die Wirklichkeitswelt, wie sie die Sinne wiederspiegeln, weit zurück gegen die .... begriffliche Erkenntnis“ (Rh. M. N. F. 64, 1909 S. 201).

Indes könnte man mit Recht dagegen einwenden, die Eigentümlichkeit von Heraklits Sprache und Stil hätten schon im Altertum eine große Verschiedenheit in der Auffassung der Grundlehren dieses Denkers zur Folge gehabt; wenn demnach Sextus seine Auffassung zu begründen vermöge, so müsse man dieselbe auch gelten lassen.

An drei Aussprüchen Heraklits sucht Sextus seine Auffassung zu begründen, und zwar an 107, 1 und 2. Durch Fragment 107 soll nachgewiesen werden, daß H. die αἴσθησις verwerfe, durch Frg. 1 u. 2,

---

Aristoteles den Anfang des Heraklitwerkes zitiert, ohne über die höhere Bedeutung des λόγος auch nur ein Wort zu verlieren, so muß schon mit Heinze „das absolute Schweigen des Plato und Aristoteles über diese Lehre bei Heraklit und die bestimmte Aussage ihrerseits, daß Anaxagoras zuerst den Geist oder die denkende Kraft gelehrt habe“ S. 35, 36) entschieden auffällig erscheinen. Nur darf man nicht mit Heinze weiter schließen, daß Plato für den νοῦς des Anaxagoras „mehr eingenommen sei“ (denn das hätte doch Plato ohne weiteres sagen können) oder daß es von Aristoteles „geradezu lächerlich sei, daß der große Gedanke des heraklitischen λόγος bei ihm nirgends erwähnt sei“ (a. O. S. 70).

[23]) Besonders I, 35 und ö.

[24]) Zeller a. a. O. S. 633.

daß der λόγος im Mittelpunkte der Spekulation des Ephesiers stehe.

In dreifacher Richtung erregt dieser ganze Exkurs VII 126—134 unsere Bedenken und zwar: 1. in formaler Hinsicht; 2. in Hinsicht auf die Interpretation und 3. was damit eng zusammenhängt, in textkritischer Beziehung.

Was zunächst die formale Seite betrifft, so steht fest, daß H. Sinneswahrnehmung von begrifflicher Erkenntnis scharf geschieden hat und daß sich in der ganzen Schrift zahlreiche diesbezügliche Aussprüche fanden. Aber man möchte es, zumal bei H.s bekannter Vorliebe für Paradoxa, von vornherein als wahrscheinlich bezeichnen — und aus den erhaltenen Aussprüchen läßt sich noch der Nachweis dafür erbringen — daß dieser Gegensatz in den einzelnen Aussprüchen zu einem Ganzen vereinigt war, nicht aber daß in einem Ausspruche nur von der αἴσθησις, in anderen wieder gesondert nur vom λόγος die Rede war. Insbesondere würde man wohl erwarten, daß H. im ersten Ausspruche, der nach der übereinstimmenden Aussage des Aristoteles und des Sextus den Anfang der ganzen Schrift gebildet hat und in dem er sein philosophisches Glaubensbekenntnis geradezu programmatisch ablegt, diesen Gegensatz zum Ausdruck gebracht hat.

Fassen wir weiters die Interpretation des Sextus ins Auge, so fällt sogleich auf, daß er zum Beweise dafür, daß H. die Sinneswahrnehmung als unzuverlässig bezeichne, aus der ganzen Schrift, die jedenfalls zur Zeit des Sextus noch vollständig erhalten war, keinen beweiskräftigeren Ausspruch aufzubringen vermochte als *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.*

Hier entsteht zunächst die Frage, was man unter *βάρβαροι ψυχαί* zu verstehen habe.

Nach H. ist alles den Gesetzen der Natur unterworfen und somit ist auch die Sprache als die natürliche Vermittlerin unserer Gedanken eine Schöpfung der Natur. Diese „Natursprache" H.s weist zwei charakteristische Merkmale auf: 1. gebraucht H. jedes Wort nur in seiner natürlichen d. h. ursprünglichen Bedeutung und 2. H.s Lehre von der Einheit der Gegensätze entspricht seine Vorliebe für Paradoxa. Da nun *βάρβαρος* ursprünglich bedeutet: einer, der meine Sprache nicht versteht und dessen Sprache ich nicht verstehe (Zeller a. O. 652), so kann die Übersetzung dieses Ausspruches wohl nur lauten: „Unnütze Zeugen für Menschen sind Augen und Ohren derer, deren Seelen

die „Natursprache“ nicht verstehen.“ Wenn aber H. sagt, daß nur Augen und Ohren von Barbarenseelen schlechte Zeugen sind, so sagt er doch damit zugleich, daß Augen und Ohren natürlich redender Seelen vollgültige Zeugen sind. Auf die Hilfe seiner Sinne kann der Mensch, eine Schöpfung der Natur, unmöglich verzichten, wenn auch Barbarenseelen von diesen Gaben der Natur keinen richtigen Gebrauch machen können.

Die Tatsache nun, daß der zitierte Ausspruch zum mindesten nicht geeignet ist, uns von Heraklits angeblicher Geringschätzung der *αἴσθησις* zu überzeugen, daß aber Sextus keinen anderen heraklitischen Ausspruch zum Beweise für seine eigene Auffassung anzuführen vermag, muß uns in derjenigen Ansicht bestärken, die wir aus Parmenides gewonnen haben, daß nämlich H. die *αἴσθησις* für weit wichtiger hält als den *λόγος* —

Indes sehen wir zu, wie Sextus den Beweis führt, daß der *λόγος* den Mittelpunkt in der Gedankenwelt Heraklits bilde.

Adv. math. VII 111 berichtet Sextus von dem *λόγος* des Parmenides *τὸν . . . λόγον κανόνα τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθείας ἀναγορεύσας . . .* und VII 131 sagt er ganz ähnlich von Heraklit: *τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον . . . κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡράκλειτος* — Nach Sextus' Darlegung wäre also für Heraklit ebenso wie für Parmenides die *ἀλήθεια* das oberste Ziel gewesen, was entschieden unrichtig ist.

Im Lehrgedichte des Parmenides spielen allerdings die *ἀλήθεια* und das *ἀληθές* eine hervorragende Rolle, so I 28—30: *χρεὼν δέ σε . . . πυθέσθαι . . . βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής;* 8. 17: *τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθής ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι;* 8, 50: *ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης.* —

Das oberste Ziel also, dem der Vertreter des *ἐὸν ἀεί* zustrebt, ist wirklich, wie Sextus sagt, die *ἀλήθεια*; von dieser seien, so meint P., die *δόξαι βροτῶν* weit entfernt. — Und in der Tat anerkennt Heraklit weder den *λόγος* noch die *ἀλήθεια.* An dem *λόγος* übt H. nur negative Kritik: Für den Logos gewinnen Menschen kein Verständnis (Frg. 1), nach dem Logos gleichen sie Unerfahrenen (Frg. 1), nach dem Logos gelangt man nur zur Kombination (4a), einem hohlen Menschen imponiert jeder Logos (87). An die Stelle der *ἀλήθεια* aber setzt H. das *σοφόν*, die *σοφίη.* — Dieses *σοφόν* ist nach ihm das Erkennen des Wesentlichen,

das Wesentliche wieder ist das natürliche Werden, die *φύσις*. So besonders Fragment 41: *ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.* — Das Weise ist also das Erkennen. Im Gegensatz dazu ist das verstandesmäßige Berechnen *λέγειν* sowie die Berechnung *λόγος* wertlos; daher nennt er das Weise etwas von allen Berechnungen Gesondertes *σοφόν ἐστι πάντων* (sc. *τῶν λόγων*) *κεχωρισμένον* (Fragment 108) und das eine Weise allein will nicht berechnet werden *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει* (Frg. 32). — In einer jeden Zweifel ausschließenden Weise beweist dies Fragment 112: *τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.*

Hier finden wir die bedeutsamsten Termini aus der Sprache des Rationalismus (*ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν* vgl. Parmenides *λόγος* ... *ἀμφὶς ἀληθείης* (8, 50) und *χρὴ τὸ λέγειν* ... (6, 1); dagegen Heraklit Fragment 73: *οὐ δεῖ ποιεῖν καὶ λέγειν*) und aus der Sprache des Empirismus (*φρονεῖν, σοφίη*) zu einem echt heraklitischen Paradoxen vereinigt: „Das natürliche Verstehen ist die größte Fähigkeit und es ist auch eine Weisheit, Wahres auf rationalistischem Wege zu finden, — wenn man dabei von der Beobachtung der Natur ausgeht, auf sie hinhörend". Also die mit berechnendem Verstande ermittelten Denkgesetze haben auch einen Wert, aber eben nur dann, wenn sie von den Naturgesetzen ausgehen. Die Hauptsache ist und bleibt das *φρονεῖν*, das von Natur aus allen gemeinsam ist (Frg. 113) und das zum *γνῶναι* befähigt; das *ἐπίστασθαι τὴν γνώμην* aber ist identisch mit dem *σοφόν* — für Parmenides ist also das oberste Ziel der *λόγος ἀμφὶς ἀληθείης*, für H. *ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι τὴν γνώμην*[25]). Und diese beiden obersten Ziele, die *ἀλήθεια* des Parmenides und die *σοφίη* des H. ergeben sich als notwendige letzte Folge aus ihrem System. Denn wer starr an seinem *ἐὸν ἀεί* festhält, muß auf dem Wege des *λόγος*, des berechnenden Verstandes, zur Überzeugung gelangen, daß er im Besitze der *ἀλήθεια* sei. Wer hingegen lehrt *πάντα γίνεται καὶ οὐδὲν μένει*, der strebt *διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν* (Frg. 1) dem *γνῶναι* zu. Und das *σοφόν* ist nach H. nichts anderes als die Fähigkeit, zur Erkenntnis zu gelangen. Daß sich aber H. wirk-

---

[25]) Diels, Vors. II[1] zu S. 67 sagt, daß *σοφόν* bei Heraklit technische Bedeutung hat. Das ist ganz richtig; aber die analoge technische Bedeutung hat das *ἀληθές* bei Parmenides.

lich einbildete, „auf der Weisheit Höhen zu thronen" *σοφίης ἐπ' ἄκροισι θοάζειν*, lehrt Empedokles IV 8.

Daraus geht wohl zur Genüge hervor, daß zwar der *λόγος* im Sinne des Parmenides als *κανὼν τῆς ἀληθείας* bezeichnet werden kann, wie dies Sextus tut, daß aber des Sextus Interpretation, der *λόγος* Heraklits sei auch nach diesem Empiriker ein *κριτήριον ἀληθείας* nichts weniger als heraklitisch ist.

Diese bedeutsamen Bedenken aber, die sich aus der historischen Entwicklung der Bedeutung des *λόγος* in verschiedenen Zeitperioden einerseits, aus der Verschiedenheit der obersten Ziele *ἀλήθεια* — *σοφίη* andererseits ergeben haben, erfahren eine mächtige Steigerung, wenn wir das ganz willkürliche Verfahren der Sextus bei der Wiedergabe des ersten Ausspruches Heraklits in Betracht ziehen. Die folgende Nebeneinanderstellung zeigt, wie weit sich der vervollständigte Ausspruch Heraklits von dem entfernt, was Sextus als heraklitisch anführt:

Sextus (Imm. Bekker):	Vervollständigter Text:
— *λόγου τοῦδε ἐόντος ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι, καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον.*	*τοῦ λόγου τοῦ ἐόντος*[26]) *ἀεὶ ἀξύνετοι . . . .*
γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἄπειροι, ἐοίκασι πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων	*γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων*

ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει, ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται —

Wer in der Wiedergabe gerade des ersten Ausspruches Heraklits, in dem dieser Denker geradezu sein philosophisches Programm entwirft, so ändert und wegläßt, daß der ursprüngliche Text wohl kaum mehr hergestellt worden wäre, wenn uns nicht Parallelzeugen zu Hilfe gekommen wären, der will nicht den wahren Sinn des Ausspruches erklären, sondern ebenso gewalttätig, wie Sextus den Wortlaut geändert hat, wollte er auch den ursprünglichen Sinn ändern. Und so müssen wir denn bei der Interpretation dieses Heraklitspruches von der Autorität des Sextus ganz absehen, ja wir müssen vielmehr in-

---

[26]) Zur Begründung dieser Lesart statt *τοῦδ' ἐόντος* vgl. mein Programm S. 13—15 und Gilbert in der Rezension dieser Abhandlung Archiv f. Gesch. d. Phil. 1910, S. 414.

direkt aus der Tatsache, daß Sextus, um den heraklitischen Logos in seinen κοινὸς λόγος καὶ θεῖος umzudeuten, zu solch gewalttätigen Mitteln greifen mußte, den Schluß ziehen, *daß der Name* λόγος *bei H. einen ganz anderen Sinn hat, als Sextus sieben Jahrhunderte später wollte, daß also bei H. von einem* λόγος *in einem übertragenen Sinne niemals die Rede war.*

Den Unterschied zwischen meiner Auffassung vom heraklitischen Logos gegenüber der Auffassung, die Sextus hineingedeutet hat, einerseits und der Auffassung von Diels anderseits, bringt die Nebeneinanderstellung der nachfolgenden Übersetzungen zum Ausdruck:

Sextus:	Diels:	Für die Berechnung[27])
Diesen Logos, welcher ewig ist, verstehen Menschen nicht, weder ehe sie denselben vernahmen, noch nachdem sie ihn einmal vernommen haben; denn des nach diesem Logos Geschehenden unkundig, erscheinen sie versuchend solche Worte und Werke, usw.	Für dies Wort aber, ob es gleich ewig ist, haben die Menschen kein Verständnis, weder ehe sie es vernommen, noch sobald sie es vernommen. Alles geschieht nach diesem Wort und doch geberden sie sich wie die Unerfahrenen, so oft sie sich versuchen in solchen Worten und Werken, wie ich sie künde, ein jegliches nach seiner Natur auslegend	des (ewig) Seienden gewinnen Menschen (ewig) kein Verständnis, weder ehe sie dieselbe vernommen, noch sobald sie dieselbe vernommen hahaben; denn da alles wird, gleichen sie nach dieser Berechnung. Unerfahrenen, wenn sie Erfahrung gewinnen an solchen Worten und Werken, wie *ich* sie auseinandersetze, ein jegliches nach seinem natürlichen Werden auseinandernehmend (= zergliedernd)

und deutend, wie sich's damit verhält. Die anderen Menschen wissen freilich nicht, was sie im Wachen tun, wie sie ja auch vergessen, was sie im Schlafe tun.

[27]) Ich gebe ohne weiteres zu, daß ich in meiner Programmabhandlung λόγος nicht als logischen Terminus „abstrakter Begriff", sondern als philosophischen Terminus „Berechnung" hätte auffassen sollen. Aber gar so weit

Wir sehen hier deutlich, wie der Skeptiker bei seinen Textänderungen zu Werke gegangen ist. Vor **λόγου** läßt er **τοῦ** weg und wandelt gleichzeitig das dem **λόγου** folgende **τοῦ** in **τοῦδε**. Im vorhergehenden hat nämlich Sextus seinen **κοινὸς λόγος καὶ θεῖος** mit großer Ausführlichkeit besprochen. Indem er sich nun für diesen seinen **λόγος** auf die Autorität H.s berufen will, ändert er die ursprüngliche Fassung **τοῦ λόγου τοῦ ἐόντος** . . . in **λόγου τοῦδε**, um so auf den eben von ihm selbst erörterten **λόγος** hinzuweisen, und verquickt so mit großem Raffinement den Logos der Skepsis mit dem Logos H.s. Das *ἀεί* hinter *ἐόντος* mußte parallel mit dem *πάντων* hinter *γινομένων* fallen, schon um jede Spur sorgfältig zu verwischen, die an den Gegensatz vom *ἐὸν ἀεί* des Parmenides und *πάντα γίνεται* des Heraklit hätte erinnern können. Aber *πάντων* hinter *γινομένων* wegzulassen, war auch aus einem anderen Grunde notwendig. Mit dem Wegfall des *πάντων* fällt auch der absolute Genetiv *γινομένων πάντων*, und es ergibt sich, um überhaupt aus den folgenden Worten einen Sinn zu gewinnen, die Notwendigkeit, *γινομένων* unmittelbar mit **κατὰ τὸν λόγον τόνδε** zu verbinden und zwar als gen. rel. zu dem wieder gewaltsam aus *ἀπείροισι* veränderten *ἄπειροι* —

Was nun die Bedeutung des Namens **λόγος** bei H. betrifft, so ergibt sich, wenn meine Annahme von der „Natursprache" H.s richtig ist, dem Etymon des Wortes entsprechend **λόγος** = Berechnung.

---

ist „Berechnung" vom „abstrakten Begriff" nicht entfernt. Vom entwickelungsgeschichtlichen Standpunkt aus ist es begreiflich, wie sich aus der philosophischen „Berechnung" der logische „abstrakte Begriff" entwickelt hat. Und so läßt sich auch hier eine naturgemäße Entwickelung der Bedeutung des Wortes *λόγος* konstatieren: In der vorsokratischen Periode ist *λόγος* seit Parmenides und Heraklit philosophischer Terminus „abstrakte Berechnung", in der sokratischen Periode wird er logischer Terminus „abstrakter Begriff" und erst in der nacharistotelischen Periode von den Stoikern wird der *λόγος* mit einem höheren Sinn ausgestattet, wird zur „immanenten Weltvernunft" und macht dann, namentlich seitdem sich die Religionsphilosophie seiner bemächtigt hat, noch mannigfaltige Wandlungen durch.

Auch die Termini *ἄπειροι* und *πειρώμενοι* hätte ich dem System des Empirikers entsprechend, schärfer zum Ausdruck bringen sollen, wie dies in der obigen Übersetzung geschieht. Doch das sind Einzelheiten, die an dem Wesen meiner Auffassung nichts ändern. Wenigstens hat dies Gilbert nicht gehindert, meine Auffassung für Fragment 1 in gewisser Weise wohl als haltbar zu bezeichnen, während Lortzing gerade an Fragment 1 meine „Konfusion" in der ganzen Frage nachweist.

Die gleiche Bedeutung habe ich schon in meinem Programmaufsatz ermittelt. Ich habe nämlich dort darauf hingewiesen, daß das Wort *λόγος*, das hier zweimal vorkommt, im Verhältnis der Antithese zu den weiter unten folgenden *ἔπεα* steht. Da aber *ἔπεα*, wie aus der Stelle selbst hervorgeht, Bezeichnungen für *ἔργα* in der Natur sind auf Grund der Sinneswahrnehmungen (*διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν* ein jedes zergliedernd nach seinem natürlichen Werden!), so ist der *λόγος* der Ausdruck für unsere Gedanken auf Grund innerer Berechnung. Einen weiteren Beleg für diese Auffassung glaube ich heute auch durch eine Stelle aus dem Lehrgedichte des Parmenides beibringen zu können, wo gleichfalls *λόγος* und *ἔπεα* entgegengesetzt sind.

Das Lehrgedicht des P. zerfällt bekanntlich in zwei Teile, in deren ersterem P. das darlegt, was ihm als *ἀλήθεια* erscheint, während er im zweiten Teil von den *δόξαι βροτῶν* berichtet. Der Hauptgedanke des ersten Teiles kommt in den Worten 1 36 *κρῖναι δὲ λόγῳ πυλύδηριν ἔλεγχον* zum Ausdrucke. Dieser Teil schließt mit den Worten 8,50—52:

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

Damit beschließe ich den *πιστὸς λόγος ... ἀμφὶς ἀληθείης*; von jetzt ab, wo ich die Wahngedanken der Sterblichen, d. i. die Lehren Heraklits berichte, vernimmst du *κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλόν* — *ἐμά* heißen die nun folgenden *ἔπεα*, nur insofern Parmenides Referent ist; in der Tat sind es die *ἔπεα* Heraklits; denn das sind die *δόξαι βροτῶν* — In den obigen Versen fällt schon der Unterschied in Hinsicht auf das Metrum auf:

–́ – | –́ – | –́ – | –́ ⏑⏑ | –́ ⏑⏑ | –́ ⏑
–́ ⏑⏑ | –́ – | –́ ‖ – | –́ ⏑⏑ | –́ ⏑⏑ | – ⏓
–́ ⏑⏑ | –́ ⏑⏑ | –́ ⏑⏑ | –́ ⏑⏑ | –́ ⏑⏑ | –́ ⏓

Die zahlreichen Spondeen im ersten Teile malen den erhabenen Ernst des *λόγος*, die reinen Daktylen im zweiten Teile das geschwätzig Schnelle der *ἔπεα*.

Scharf ist der Gegensatz zum Ausdruck gebracht: *πιστὸς μὲν ὁ λ'γος, τὰ δ' ἔπεα ἀπατηλά* —

Umgekehrt heißt es bei H.: „Für den *λόγος* haben Menschen kein Verständnis; dem *λόγος* zufolge gleichen sie Unerfahrenen; Erfahrung gewinnen können sie nur an den *ἔπεα* ..., wie ich (*ἐγώ!*) sie auseinandersetze.“ Und daß tatsächlich ein solcher Unterschied zwischen

ἔπεα (εἰπεῖν) und λόγος (λέγειν) gemacht wurde, bezeugen zunächst zwei weitere Fragmente Heraklits, nämlich Fragment 19:

ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν

und Fragment 73:

οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν.

Wer alles nur ὥσπερ καθεύδων = als ob er keine Sinneswerkzeuge hätte, ποιεῖ καὶ λέγει = dichtet und berechnet d. i. rationalistisch zum Ausdruck bringt, der ist unfähig ἀκοῦσαι = mit seinen Sinnen wahrzunehmen καὶ εἰπεῖν = das Wahrgenommene zum konkreten Ausdruck zu bringen. Zu einem Ganzen verbunden lauten die beiden Fragmente: οἱ ποιοῦντες καὶ λέγοντες οὐκ ἀκοῦσαι ἐπίστανται οὐδ' εἰπεῖν.

Denselben Sprachgebrauch scheint auch Empedokles noch zu bezeugen, der IV 6 ausdrücklich davor warnt, ὁσίης πλέον εἰπεῖν θάρσει „mehr als fromm ist, mit Dreistigkeit auszusprechen", während es bei ihm 17, 26 heißt: σὺ δ' ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν mit wohl beabsichtigter, nicht zu verkennender Anlehnung an des Parmenides obgenannte Worte 8, 52:

κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων. —

Sowie Parmenides die ἔπεα ἀπατηλά, den λόγος hingegen πιστός nennt, so warnt auch Empedokles vor dem ὁσίης πλέον εἰπεῖν θάρσει, was offenbar die angeht, die sich einbilden σοφίης ἐπ' ἄκροισι θοάζειν (4, 8), nennt dagegen den λόγος des Parmenides οὐκ ἀπατηλός. —

Der vervollständigte ursprüngliche Text enthält aber noch weitere Beweisgründe für meine Auffassung.

Da ist zunächst die signifikante Stellung des γινομένων zu beachten. Diese Stellung des Partizips weist zweifellos darauf hin, daß auf dem γινομένων γὰρ πάντων der Nachdruck liegt, was nur dann Sinn hat, wenn es zu dem vorausgehenden ἐὸν ἀεί im Gegensatz steht. Für den Logos des ἐὸν ἀεί gewinnen Menschen kein Verständnis; γινομένων γὰρ πάντων denn da alles wird, also ein ewig Seiendes nicht ist usw. Diesen Gegensatz finden wir bekanntlich im Kratylus und Theätet wiederholt: πάντα γίνεται καὶ οὐδὲν μένει, ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν (Krat. 401 D); γίγνεται πάντα ἃ δή φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ'

οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται (Theät. 152 D) *τὸ μή τι εἶναι ἀλλὰ γίγνεσθαι ἀεί* (157 D) u. ö.[28]).

Betrachten wir ferner die sich an *γινομένων γὰρ πάντων* anschließenden Worte *κατὰ τὸν λόγον τόνδε.* — Nach des Sextus Absicht sollte das *κατὰ τὸν λόγον τόνδε* ebenso wie das einleitende *λόγου τοῦδε* auf den von Sextus im Vorausgehenden erörterten *κοινὸς λόγος καὶ θεῖος* bezogen werden. Tatsächlich aber weisen, wie Gilbert sagt, die Worte *κατὰ τὸν λόγον τόνδε* auf die einleitenden Worte Heraklits *τοῦ λόγου τοῦ ἐόντος ἀεί* zurück und deshalb hat das *τόνδε* hier Sinn, nicht aber in den ersten Worten.

Es fragt sich weiter, ob die in Rede stehenden Worte, wie dies nach Sextus bisher noch immer geschieht, mit den unmittelbar vorausgehenden oder mit den unmittelbar folgenden zu verbinden sind, ob wir also zu verbinden haben *γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε* oder, wie ich annehme, *κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισι ἐοίκασι.* Und tatsächlich spricht gar vieles für meine Annahme. Von vornherein wäre man in diesem an Antithesen so reichen Ausspruche geneigt anzunehmen, daß *κατὰ τὸν λόγον τόνδε* im Gegensatz stehe zu dem weiter unten folgenden *κατὰ φύσιν.* — Das ergibt sich schon aus der Grundbedeutung von *λόγος* und *φύσις* — *λόγος* heißt ursprünglich „Berechnung“, *φύσις* „das natürliche Werden“. Da nun *πάντα γίγνεται κατὰ φύσιν*, so zergliedert der Empiriker alles *διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν* und sammelt so seine Erfahrungen *πειρᾶται κατὰ φύσιν.* — Dagegen ist ein Gedanke, wie *πάντα γίνεται κατὰ λόγον*, im Sinne des Empirikers ganz unmöglich. *κατὰ μὲν λόγον πάντα ἔστιν, γίγνεται δὲ πάντα κατὰ φύσιν*, so muß der Gegensatz in den Anschauungen des Rationalisten Parmenides und des Empirikers Heraklit lauten. So erklärt es sich meines Erachtens ganz ungezwungen, warum der Rationalist die Empiriker *ἄκριτα φῦλα* „Werdewesen ohne Urteilsfähigkeit“ (Parmenides 6, 7) nennt, während umgekehrt der Empiriker ausruft: *βλὰξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆσθαι φιλεῖ* (Frg. 87) „Einem hohlen Menschen pflegt jede Berechnung zu imponieren“. Es ist daher auch durchaus kein Zufall, wenn sich weder in den erhaltenen Heraklitfragmenten noch sonst in der griechischen Literatur

---

[28]) Diese Beispiele zeigen bestimmt und deutlich, daß Heraklit wiederholt das *ἐὸν ἀεί* seinem *πάντα γίνεται* gegenübergestellt hat. Daß er dies gerade im Anfange seines Werkes getan habe, sollte man von vornherein annehmen.

eine beweiskräftige Stelle für die Verbindung *γίγνεσθαι κατὰ λόγον* nachweisen läßt, während bei Plato und Aristoteles im Sinne Heraklits wiederholt die Verbindung *γίγνεσθαι κατὰ φύσιν* vorkommt.

Andererseits ist die Verbindung *κατὰ τὸν λόγον ἀπείροισι ἐοίκασιν* durchaus im Sinne des Empirikers. Wer alles nur mit berechnendem Verstande deutet, sammelt keine Erfahrung auf Grund der Naturbeobachtung durch Sinneswahrnehmung, ist also *κατὰ τὸν λόγον ἄπειρος* d. h. der Rationalist besitzt kein empirisches Wissen. Da nun das Lernen auf rationalistischem Wege bei H. *μανθάνειν* heißt[29]), so erklärt sich der vielumstrittene Satz Heraklits (Fgr. 40).

πολυμαθίη νόον οὐδιδάσκει

sehr leicht:,, (Rationalistische) Viellernerei belehrt nicht den (Natur)-Verstand", wozu der Gegensatz nur lauten kann:

πολυπειρίη νόον διδάσκει. —

Wir begreifen, daß Parmenides, der Antipode Heraklits, genau das Gegenteil behauptet (I 34): *μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα* usw. .....

..... *κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον* ,,Nicht soll dich die vielerfahrene Gewohnheit nach diesem Wege zu zwingen, walten zu lassen deine mannigfachen Sinneswerkzeuge ..... mit Berechnung vielmehr beurteile die vielumstrittene Prüfung.

Heraklit nennt die Rationalisten *κατὰ τὸν λόγον ἄπειροι*, Parmenides umgekehrt die Empiriker *κατὰ τὴν πολύπειρον ὁδὸν ἄκριτα φῦλα.* —

Was nun das 2. Fragment betrifft, so ist es hinsichtlich der Interpretationskunst und Textesänderung insofern noch interessanter, als wir dabei eine Konsequenz im Verfahren des Sextus beobachten können.

Nachdem Sextus mit großer Ausführlichkeit im Sinne der Skepsis den *λόγος* Heraklits umgedeutet hat, versichert er (§ 133) noch, daß H. dadurch ausdrücklich (*ῥητῶς*) darlege, daß wir nur zufolge der Teilnahme an dem *θεῖος λόγος* alles tun und denken, und fährt dann fort: *ὀλίγα προσδιελθὼν ἐπιφέρει* (sc. *Ἡράκλειτος*) ,,*διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ* <*τουτέστι τῷ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός*>*· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν*".

---

[29]) Vgl. meinen Artikel im Archiv 1910.

In meinem Aufsatze „Heraklit im Kampfe gegen den Logos“ habe ich nachzuweisen versucht, daß die wenigen Worte, die Sextus unterdrückt, die des Fragments 113 sind: *ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν.* Daß S. diese „wenigen Worte“ nicht anführt, die H. „noch dazu berichtet“, Worte, die doch, wie *διὸ* beweist, den Grund enthalten, aus dem H. eine Folgerung gezogen hat, ist schon angesichts der verschwenderischen Wortfülle, mit der Sextus im Vorhergehenden den *κοινὸς λόγος* erörtert hat, auffällig und wird noch bedenklicher, wenn man die Breitspurigkeit beachtet, mit der das *τῷ ξυνῷ* innerhalb des Fragmentes besprochen wird. Man kann doch unmöglich annehmen, daß Sextus so viele Worte macht, um seinen Lesern den Wortsinn *ξυνός = κοινός* klarzumachen. Nein, inhaltlich sollte das Heraklitische *ξυνῷ* dem *κοινῷ* der Skepsis gleichgestellt werden. Da aber bei H. *τῷ ξυνῷ* auf das *φρονεῖν* zurückgeht, also ein Neutrum ist, bei Sextus aber das *κοινῷ* auf das nachfolgende *λόγου* bezogen werden sollte, also ein Masculinum sein muß, so fügt er noch hinzu *ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός* und jetzt gab es keinen Zweifel mehr, daß man auch zu dem Heraklitischen *ξυνῷ* nichts anderes als *λόγῳ* zu ergänzen habe; denn der *λόγος* wird bei den Stoikern als etwas den Göttern und Menschen Gemeinsames bezeichnet[30]. Fehlten also die Worte des Fragments 113 vor Fragment 2, so konnte das *ξυνὸν φρονεῖν* Heraklits in den *κοινὸς λόγος* der Stoa verwandelt werden, und da der *λόγος* „die prägnante Bezeichnung des ethischen Hauptprinzips“[31] und ebenso „die Einsicht *φρόνησις* die oberste ethische Kategorie war und dasjenige, woraus das ganze ethische Leben hergeleitet wurde“[31], so wurde gerade dieser Ausspruch zum beweiskräftigen Dokumente dafür, daß H. den *λόγος* im „höheren“ Sinne konstruiert habe. Interessant ist auch die Bemerkung, die S. hinzufügt, indem er (§ 134) sagt: *νῦν γὰρ ῥητότατα καὶ ἐν τούτοις τὸν κοινὸν λόγον κριτήριον ἀποφαίνεται.* Als ob er fürchtete, daß irgendein Grammatiker noch immer Bedenken haben könnte, steigert er das *ῥητῶς* von § 133 hier schon zum *ῥητότατα.* —

Unter solchen Verhältnissen darf man dem Sextus nicht bloß „seichtes und schablonenhaftes Verfahren“, und „auffallende Nachlässigkeit und Flüchtigkeit“ vorwerfen oder gar, wie Lortzing, all das

---

[30]) Aall a. O. S. 143.

[31]) Ders. S. 146—147.

auf eine „ganz gewöhnliche Flüchtigkeit im Zitieren“ zurückführen[32]) hier liegt ein mit ganz ungewöhnlichem Raffinement ersonnenes Verfahren vor, das an das Verfahren der Mystiker des Mittelalters bei der Bibelexegese erinnert. Für die Nacharistoteliker war die Schrift Heraklits eine Bibel, zu deren Exegese ihnen ihr eigenes philosophisches System den Schlüssel bot. Und als man nicht mehr in der Lage war, die Schrift Heraklits zu lesen, vertraute man mehr minder kritiklos den Ergebnissen ihrer Interpretationskunst und zwar umsomehr, je geistvoller das Resultat erschien.

Wenn nun trotz all dem unsere modernen Gelehrten bei der heraklitischen Logosfrage der Autorität des Sextus unbedingten Glauben geschenkt haben[33]), dann war der obenbezeichnete Wirrwarr in dieser Frage eine notwendige, natürliche Folge dieses Autoritätsglaubens, der in den Köpfen mancher Gelehrter so feste Wurzel gefaßt hat, daß sie denjenigen des Zirkelbeweises beschuldigen, der von der Annahme ausgeht, daß des Sextus Auffassung vom heraklitischen Logos unheraklitisch ist.

Aber nicht nur Anachronismus und Zirkelbeweis, sondern auch Konfusion bei der Deutung der Logosfragmente wird mir zum Vorwurf gemacht. Da muß ich doch dem unbefangenen Leser die Frage vorlegen, wer von vornherein der Gefahr der Konfusion mehr ausgesetzt ist, derjenige, der annimmt, *λόγος* und *λέγειν* haben bei H. immer nur die im Etymon dieses Wortes begründete Bedeutung „Berechnung und berechnen“ oder derjenige, der den *λόγος* bald die Rolle der *φύσις*, bald der *ἀνάγκη*, bald der *σοφίη*, bald des *πῦρ*, kurz jedes, nur nicht des etymologisch gerechtfertigten Begriffes übernehmen läßt, obwohl uns der Zusammenhang des Ganzen fehlt, die Überlieferung der einzelnen Fragmente oft viel zu wünschen übrig läßt, endlich auch H. selber von sich rühmend sagt, daß er nur Ungelachtes, Ungeschminktes und Ungesalbtes spreche.

Wie bereits erwähnt, sehe ich in P. den Vertreter des Superrationalismus, in H. den Vertreter des Supernaturalismus oder Superempirismus. Und wirklich stellen beide Denker die *φύσις* dem *λόγος*

---

[32]) Da hier Sextus die Textkürzung zugesteht, so kann sie Lortzing weder einem Abschreiber zur Last legen, noch auf eine ganz gewöhnliche Flüchtigkeit im Zitieren zurückführen.

[33]) Diels Vors. II[1] (S. 661) beruft sich zur Begründung seiner Übersetzung *λόγος* = Weltsystem zu Frgm. 1 auf Sextus.

entgegen, aber genau im umgekehrten Verhältnis. P. beurteilt alles nur mit dem *λόγος*, spricht dagegen abfällig von der *φύσις* (10,5; 16,3; 19, 1). Umgekehrt sagt H., daß Menschen für den *λόγος* kein Verständnis gewinnen, dem *λόγος* zufolge bleibe man unerfahren; Erfahrung gewinne man nur, wenn man ihm folge, der alles *κατὰ φύσιν* zergliedere[34]).

Da ferner H. seine in die *φύσις* eines Dinges gewonnene Einsicht durch das *ὄνομα* (*ὀνομάζειν*) bzw. durch das *σημεῖον* (*σημαίνειν*) zum sprachlichen Ausdruck bringt, bei P. hingegen *λόγος* Berechnung (*λέγειν* berechnen) zugleich auch der sprachliche Ausdruck für die Berechnung ist, so steht natürlich dem *λόγος* auch *ὄνομα* bzw. *σημεῖον* gegenüber. Der kontradiktorische Gegensatz, in dem die Systeme der beiden Denker zueinander stehen, wird schon äußerlich dadurch zum Ausdruck gebracht, daß der Empiriker an dem *λόγος* (*λέγειν*) nur negative Kritik übt, *ὄνομα* (*ὀνομάζειν*) bzw. *σημεῖον* (*σημαίνειν*) nur im positiven Urteil anwendet, während der Rationalist genau umgekehrt verfährt. Man vergleiche schon rein äußerlich:

Heraklit.	Parmenides.
τοῦ λόγου . . . ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι (1)	*μαλακοῖσι λόγοισι πεῖσαν ἐπιφραδέως* (I 15)
κατὰ τὸν λόγον ἀπείροισι ἐοίκασι (1)	
ᾧ . . . ὁμιλοῦσι λόγῳ, διαφέρονται (72)	*πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης* (VIII 50)
οὐδεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν (73)	*χρὴ τό λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι* (VI 1)
ὁ ἄναξ . . . οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει (93)	
ἓν τὸσοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει . . . (32)	
σοφόν ἐστι πάντων (sc. *τῶν λόγων*) *κεχωρισμένον* (108)	*τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα* (16, 4)
βλὰξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆσθαι φιλεῖ.	*κρῖναι δὲ λόγῳ* (I 35) *ἄχρηα φῦλα* (VI 20)

---

[34]) Hierher gehört auch Frgm. 112; vgl. S. 353 unserer Abhandlung und meinen Artikel im Archiv 1910.

Dagegen:

τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος . . . (48)

ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον . . . ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα (32)

Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν (23)

Πῦρ ὁπόταν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου (67)

. . . ἑβδομὰς . . . διαιρεῖται κατὰ τὰς ἄρκτους ἀθανάτου μνήμης σημείῳ (4 a)

ὁ ἄναξ . . . σημαίνει (93)

τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται . . . γίνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί (VIII 38)

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν, τῶν μίαν (sc. *μορφήν*) *οὐ χρεών ἐστι* (sc. *ὀνομάζειν*) (VIII 53)

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται . . .; ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν (IX 1)

Diese Erwägungen scheinen mir für den Zweck, den ich mit denselben verfolgt habe, ausreichend, nämlich dem unbefangenen Beurteiler klarzulegen, warum ich trotz allen Widerspruches von Seiten der Kritik sowohl an meiner Annahme eines Wechselkampfes zwischen den beiden Denkern als auch an meiner Auffassung vom heraklitischen *λόγος* festhalte.

In der Einleitung zu meiner Programmabhandlung habe ich erklärt, daß ich mich bei meiner Arbeit von dem Gedanken leiten lasse: *εἰ καὶ σμικρόν τι οἷός τ' εἶ πλέον ποιῆσαι, μὴ ἀπόκαμνε* (Plato Krat. 478 A). — Und daß mir dies gelungen ist, geben alle meine Kritiker heute schon trotz prinzipieller Gegnerschaft zu. So sagt Gilbert, daß sich meine Auffassung für Fragment 1 in gewisser Weise wohl halten lasse, und er stimmt ferner, was mir besonders wertvoll ist, der von mir vorgeschlagenen Lesart *τοῦ λόγου τοῦ ἐόντος ἀεί* trotz der Verschiedenheit unserer Auffassung rückhaltslos zu. Nestle nennt meine Vermutung, 113 + 2 bilde ein zusammengehöriges Ganze, „den einzig brauchbaren Gedanken in der ganzen Schrift". Lortzing hält meine Beobachtungen über *ὄνομα* und *ὀνομάζειν* bei Parmenides, Diels meine Beobachtungen über dieselben Termini bei Heraklit für diskutierbar[34 a]). Endlich gibt wieder Gilbert zu, daß bei meinem Erklärungsversuch von 4a die Worte *ἀθανάτου μνήμης σημείῳ* gut zur Geltung kämen. Da aber Diels sagt, daß ihm dieser Erklärungsversuch

---

[34 a]) Vors. II² S. VII und VIII.

„unverständlich bleibt“ [34 a]), so fühle ich mich verpflichtet, das Fragment 4 a hier noch einmal zu besprechen. Es lautet:

κατὰ λόγον δὲ ὡρέων συμβάλλεται ἑβδομὰς κατὰ σελήνην, διαιρεῖται δὲ κατὰ τὰς ἄρκτους, ἀθανάτου μνήμης σημείω [35]).

Der Sinn scheint mir folgender zu sein: Auf zwei Wegen kann der Mensch zur Erkenntins der Zeiten gelangen, erstens auf dem Wege der Kombination durch Berechnung, zweitens auf natürlichem Wege durch Sinneswahrnehmung. Z. B. gelangt man durch Berechnung nach dem Monde zur Siebenzahl, indem man die 28 Tage währende Umlaufszeit des Mondes entsprechend den 4 Mondvierteln durch 4 dividiert. Einfacher aber gelangt man zur Siebenzahl auf natürlichem Wege durch die Beobachtung des Bären, eines natürlichen Zeichens unvergänglichen Gedenkens, durch welches die Gottheit die Siebenzahl für die Sinne deutlich wahrnehmbar zum Ausdruck bringt. Denn der Herr, dem das Orakel zu Delphi gehört, rechnet nicht und birgt nicht, sondern bringt alles durch natürliche Zeichen zum Ausdruck.

Interessant ist es jedenfalls, daß die Uhr, also das Instrument, welches die Zeiten durch Rechnung bestimmt, bei den Griechen *ὡρολόγιον* hieß und daß die Worte *κατὰ λόγον ὡρέων* etymologisch übersetzt lauten: „nach der Zeitrechnung“. Konstruieren wir ein modernes Beispiel: Nach der Zeitrechnung wird der Eintritt des Abends kombiniert nach der Uhr (6^h Bahnzeit), erkannt aber wird er nach dem Abendstern, einem Zeichen unsterblichen Gedenkens: *κατὰ λόγον μὲν ὡρέων συμβάλλεται εὐφρόνη* [36]) *γινομένη κατὰ τὸ ὡρολόγιον, γιγνώσκεται δὲ κατὰ τὸν ἕσπερον ἀστέρα, ἀθανάτου μνήμης σημεῖον.* — Daß tatsächlich der Abendstern den Eintritt des Abends verkündete, erfahren wir aus Homer Il. XXII 317 ff.:

οἷος δ' ἀστὴρ εἶσι μετ' ἀστράσι νυκτὸς ἀμολγῷ
ἕσπερος, ὃς κάλλιστος ἐν οὐρανῷ ἵσταται ἀστήρ. —

---

[35]) Für meine Auffassung ist es gleichgültig, ob wir mit der Überlieferung *σημείῳ* oder mit Th. Gomperz *σημείω* lesen.

[36]) *εὐφρόνη* gebraucht Heraklit regelmäßig, offenbar etymologisch bedeutsam gegenüber *ἡμέρα*. Vgl. Frgm. 26, 57, 99, besonders aber 67, wo *ἡμέρα εὐφρόνη* nebeneinander stehen. Demnach scheint H. für Tag und Nacht immer *ἡμέρα* und *εὐφρόνη* gebraucht zu haben, während *φάος* und *νύξ* Licht und Finsternis bedeuten, vgl. Parm. 9, 1: *αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται.* — Echt heraklitisch, geradeso wie in Frgm. 14 Parm. im Sinne seines Gegners vom Mondlicht sagt:

νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς Finsterniserhellendes ... Licht.

Im ganzen sind es nachfolgende fünf Punkte, auf die sich meine Auffassung vom *λόγος* Heraklits stützt:

1. Die etymologische Deutung des Wortes. Denn meine Auffassung ist die einzige, die auf etymologischer Grundlage beruht und gleichzeitig das ganze heraklitische Logosrätsel in eindeutiger Weise zu lösen versucht[37]).

2. Die historische Entwickelung der Bedeutung des Wortes *λόγος*. Heraklit und Parmenides gebrauchen dieses Wort im ursprünglichen Sinne als philosophischen Terminus „Berechnung", Plato und Aristoteles in dem vom ursprünglichen unmittelbar abgeleiteten Sinne als logischen Terminus „abstrakter Begriff", die Nacharistoteliker in einem vom ursprünglichen immer weiter entfernten übertragenen Sinne als „immanente Weltvernunft" usw., wobei die Stoiker, Skeptiker und Neuplatoniker den höheren Sinn, mit dem sie den *λόγος* ausgestattet haben, auf den *λόγος* Heraklits zu übertragen versuchten.

3. Die naturgemäße Entwickelung der griechischen Philosophie. Mit Pythagoras gelangt das Rechnen und Messen zur vollsten Blüte. Dieses regt zum Zweifeln an. Aus dem Skeptizismus ergeben sich gleichzeitig die beiden extremen Richtungen Superrationalismus und Supernaturalismus.

---

[37]) Wenn Philo, wohl der bedeutendste Heraklitkenner s. Z. von „zahllosen künstlichen Beweisen" Heraklits spricht, so ist es nicht meine Schuld, wenn hie und da auch meine Erklärung künstlich zu sein scheint, was übrigens oft Anschauungssache ist. Daß ich ferner die ganze Frage in dem engbegrenzten Rahmen einer Programmabhandlung nur streifen und nicht erschöpfend darstellen konnte, wird bei einigem guten Willen jedermann zugeben; übrigens habe ich es in der Einleitung ausdrücklich betont. Voreilig ist aber der Schluß, daß ich mich „über Frgm. 50 völlig ausgeschwiegen habe, weil das Unterfangen, den Logos im polemischen Sinne zu fassen, hätte scheitern müssen". Gerade in diesem Fragment ist nämlich schon die handschriftliche Überlieferung höchst interessant; denn überliefert ist *οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ δόγματος ἀκούσαντας* usw. Nun ist nach meiner Auffassung im Sinne Heraklits tatsächlich *λόγος* = *δογμα*. — Es fragt sich also, wie *δόγματος* für das von Bergk zweifellos richtig hergestellte *λόγου* in den Text kommt. Der Hauptgedanke dieses Fragments liegt in den Worten *ἓν πάντα*. Der Sinn scheint mir folgender zu sein: „Auch wenn man nicht auf mich, der alles *κατὰ φύσιν* zergliedert, sondern auf den *λόγος* hört, der nur ein *δόγμα* ist, muß man doch die Berechtigung des *ἓν πάντα* anerkennen.

4. Die chronologische Frage. Diese findet zunächst in allen drei vorausgehenden Punkten eine mächtige Stütze, findet aber auch in historischen und anderen Daten eine meines Erachtens durchaus befriedigende Lösung. Denn es wird im allgemeinen einerseits zugestanden, daß beide Denker erst im hohen Alter ihre Schriften verfaßt haben, andererseits, daß Parmenides den Heraklit bekämpft. Da aber die Schrift des Parmenides nicht später, nach Zeller vielleicht sogar etwas früher abgefaßt ist als die Heraklits, so kann Parmenides das System seines Gegners nur durch mündliche Kunde erfahren haben; folglich muß auch umgekehrt auf demselben Wege der Ephesier das System des Eleaten erfahren und in seiner Schrift darauf bezug genommen haben[38]).

5. Die Überlieferung des Altertums bis zu Aristoteles. Denn in dieser ganzen langen Periode erfahren wir nichts von einem „höheren" Logos Heraklits, im Gegenteil wird übereinstimmend das System Heraklits als physikalisches und empirisches bezeichnet.

Lortzing glaubt allerdings bei Epicharm (Diels 2) in den Schlußworten *κατιὸν λόγον*, ferner bei Ps. Hippokrates c. 5 in den Worten *πάντα γίνεται δι'* (nicht *κατά*, wie L. zitiert) *ἀνάγκην θείην* sowie bei Theophrast phys. opin. fr. 1 *κατά τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην* Spuren entdeckt zu haben, die auf das Vorkommen des Logos in einem höheren Sinne hinweisen.

Was zunächst *ἀνάγκη* betrifft, so ist es wohl richtig, daß *ἀνάγκη* und *φύσις* im Sinne H.s synonyme Ausdrücke sind; aber der Gegensatz zwischen meiner Auffassung und der bisher geltenden, auch von Lortzing vertretenen besteht eben darin, daß man bisher *φύσις* und *ἀνάγκη* (auch *πῦρ*, *σοφίη* u. ä.) dem *λόγος* gleichsetzt, ich aber glaube, daß im Sinne des Physikers Naturgesetz = *φύσις* und Naturnot-

---

[38]) Wenn man sogar anzunehmen wagt, daß den griechischen Philosophen von chinesischen und indischen Lehren genaue Kunde zukommen konnte (was freilich Zeller a. O. S. 28 widerlegt), dann kann doch wahrlich die Annahme, daß der Eleate und der Ephesier ihre gegenseitigen Systeme durch mündliche Kunde erfahren haben, nicht als „ganz undenkbar" bezeichnet werden. Wie rege die Beziehungen zwischen Ephesus und Elea waren, geht schon aus der Tatsache hervor, daß „die eleatische Schule von einem Jonier aus Kleinasien gestiftet ist, auch ihre weitere Ausbildung in einer jonischen Pflanzstatt erhalten hat und in einem ihrer letzten namhaften Sprößlinge in Melissos, auch äußerlich nach Kleinasien zurückgekehrt ist". (Zeller a. O. S. 153.)

wendigkeit = *ἀνάγκη* im strikten Gegensatz zur Berechnung oder zum Rechengesetz *λόγος* stehen. „Was sie tun", heißt es an der genannten Stelle, „wissen sie nicht, was sie aber nicht tun, das bilden sie sich ein zu wissen; und was sie sehen, erkennen sie nicht; aber gleichwohl wird ihnen alles infolge der göttlichen Naturnotwendigkeit, sowohl was sie wollen, als auch was sie nicht wollen". Das geht doch offenbar die an, von denen es Fragment 19 heißt: *ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν* und 73: *οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν.* Wer immer nur rechnet und dichtet, als ob er keine Sinne hätte, der vermag nicht mit Hilfe seiner Sinne zu verstehen und zu wirken, der bleibt der abstrakten Berechnung zufolge ohne Erfahrung (*κατὰ τὸν λόγον ἄπειρος* (Frgm. 1) und er wird derlei Dinge, wie ich sie *κατὰ φύσιν* zergliedere, niemals verstehen, mag er auf noch so viele Fälle stoßen (Frgm. 17: *οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα . . . ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι*; man vgl. Ps. Hipp. *ἃ δὲ οὐ πρήσσουσι, δοκέουσιν εἰδέναι.*) Den natürlichen Lauf der Dinge, der eben *δι' ἀνάγκην θείην* vor sich geht, können sie freilich nicht aufhalten.

Mit „dieser über Einzelheiten aller Art mit dem unverkennbaren Streben nach empirischer Vollständigkeit sich verbreitenden pseudohippokratischen Schrift *περὶ διαίτης*" (Zeller), wird es wohl nicht gelingen, meine Annahme zu widerlegen, daß Heraklit ein reiner Empiriker ist.

In einer jeden Zweifel ausschließenden Weise sehen wir aus des Parmenides Lehrgedicht, daß *φύσις* und *ἀνάγκη* dem *λόγος* entgegengesetzt sind. Parmenides, der, wie bereits erwähnt, alles nur mit dem Logos beurteilt, dagegen von der *φύσις* abfällig spricht, berichtet in Fragment 10 ironisierend von Heraklits „Himmelskunde". Dort heißt es nun Vers 5—7:

εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα,
ἔνθεν [μὲν γὰρ] ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη
πείρατ' ἔχειν ἄστρων.

Wie der ganze *κόσμος* (Frgm. 30), ist auch der Himmel *κατὰ φύσιν* entstanden und die Sterne haben ihre Grenzen *κατ' ἀνάγκην.* Wenn also Parm. den *λόγος* über alles stellt, die *φύσις* und *ἀνάγκη* dagegen nicht gelten läßt, so ist es klar, daß das Verhältnis bei H. genau das gegenteilige ist.

Was endlich Fragment 2 des Epicharm anlangt, so halte ich es für zweifellos echt. Diels übersetzt, wie Lortzing hinzufügt, „treffend“, die Schlußworte *καττὸν ⟨αὐτὸν αὖ⟩ λόγον* „nach demselben Gesetz“, geradeso wie *κατὰ λόγον* in Heraklits Fragment 4 a. Es fragt sich eben, nach welchem Gesetz, Naturgesetz oder Rechengesetz? Nach meiner Meinung heißt es bei Epicharm ebenso wie bei Heraklit „Rechengesetz“ im Gegensatz zu *κατὰ φύσιν* „Naturgesetz“.

Der Sinn des 2. Fragments Epicharms scheint mir folgender zu sein: Wenn ich zu einer Zahl Steine noch einen Stein hinzufüge oder von der Zahl einen wegnehme, so bleibt das Rechengesetz dabei immer dasselbe, man sagt: 3 + 1 bzw. 3—1. Nach dem Naturgesetz aber nehmen wir ein Wachsen, bzw. ein Abnehmen, mit einem Worte eine Veränderung wahr. Das gleiche gilt vom Maße: wenn ich zu einer Elle etwas hinzulege oder von derselben etwas wegschneide, so wird das *κατὰ λόγον* in ganz bestimmter, sich immer gleichbleibender Weise ausgedrückt; *κατὰ φύσιν* aber wird eine Veränderung wahrgenommen. So ist's auch mit dem Menschen: Nach dem Naturgesetz sind alle Menschen einer fortwährenden Veränderung unterworfen und bleiben niemals dieselben nach dem Rechengesetz, das immer dasselbe bleibt. Daher kann ich der Ergänzung *καττὸν ⟨αὐτὸν αὖ⟩ λόγον* dem Sinne nach durchaus zustimmen, obwohl ich lieber ergänzen möchte: *καττὸν ἐόντ' ἀεὶ λόγον*. —

XIV.

Die Bildnisse Spinozas[1]).

Von

Ernst Altkirch.

Es sind heute fünf verschiedenartige Bildnisse Spinozas vorhanden, von denen die Echtheit bezeugt werden kann: Das Jugendbildnis von 1660 (in Brüsseler Privatbesitz), das Wolfenbüttler Bildnis (in der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel), der Kupferstich der Opera posthuma, das Bildnis von Hendrik van der Spyck (im Miniaturenkabinett des königl. Hausarchivs im Haag) und das Bildnis von Wallerant Vaillant (in Philadelphiaer Privatbesitz). Nach ihnen ist eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Nachbildungen geschaffen worden, die hauptsächlich in Büchern und Zeitschriften erschienen sind. Von manchen dieser Nachbildungen läßt sich Gutes sagen, viele sind jedoch Machwerke von Stümpern, und einige wirken geradezu wie Karikaturen.

Außer den echten Porträts gibt es einige zweifelhafte und falsche Bildnisse, unter denen das dem Rembrandtschüler Franz Wulfhagen zugeschriebene immerhin Beachtung verdient.

Als das bedeutendste aller Spinozaporträts möchte ich das Wolfenbüttler Bildnis bezeichnen. Die Persönlichkeit des Philosophen in ihrer zurückhaltenden Vornehmheit ist auf ihm markant und eindringlich gegeben. Die äußeren Umrisse des Kopfes, die prachtvolle Stirn, die braunen, weitgeöffneten Augen mit gewölbten Brauen, die starke und edel gebogene Nase und der schöne Mund mit der energisch vorgeschobenen Unterlippe sind, im Vergleich zu den übrigen Bildnissen, gut aufgefaßt und dargestellt, und die geistige Physiognomie Spinozas kommt wahr und glücklich zur

---

[1]) Vgl. auch die Abhandlung von A. Levy in diesem „Archiv" Bd. XXIII, H. 4, 1910, S. 117—145.

Anschauung. Ich möchte fast sagen, daß Spinoza auf diesem Gemälde „unter der Haut" [2]) sichtbar wird, und sein Maler ist unter den Künstlern, die den Denker porträtiert haben, wohl der begabteste.

Neben diesem Bildnis wirkt dasjenige des van der Spyck durch seine große Intimität. Es ist mit viel Liebe gemalt und nicht ohne Feinheit und Tiefe, besitzt auch dadurch besonderen Reiz, daß der Philosoph im leichten Sergerock dargestellt ist, so wie ihn sein Wirt im Hause und bei der Arbeit sah, während alle anderen Bildnisse ihn im Straßenkleide zeigen. Es veranschaulicht uns Spinoza aus der Zeit, während der er die Hauptarbeit an der Ethik getan hat, und ergreifend ist hier des Denkers Versöhntsein mit seiner Krankheit, sein Friede mit der Welt, seine Verklärung im geistigen Gedanken dargestellt.

Nach diesen Gemälden verdient das Jugendbildnis von 1660 genannt zu werden (siehe Westermanns Monatshefte, Mai 1909). Um sich von seiner Echtheit zu überzeugen, vergleiche man es namentlich mit dem Wolfenbüttler Porträt, auf dem der Dargestellte etwa fünf Jahre älter ist; und zwar vergleiche man im besonderen die Augen, die braun sind wie auf den übrigen Bildnissen, ihre Stellung zueinander, die langen, gebogenen Brauen [3]), die schön geformte

[2]) Sowohl auf dem Wolfenbüttler Bildnis, als auch auf der Haager Kopie ist der blaue Schimmer eines starken Bartwuchses bemerkbar, ein Beweis dafür, daß Spinoza schwarzes Haar besessen hat. Die Oberhaut wirkt vermittels einer fein granulierten Schicht von Zellen wie eine matt geschliffene Glasscheibe, durch die als ein „trübes Mittel" im Sinne von Goethes Farbenlehre schwarze, beziehentlich dunkelgefärbte Körper mit blauer Farbe durchscheinen. Es läßt dies außerdem auf eine zarte Haut schließen.

[3]) Auf den späteren Porträts ist infolge des höheren Alters die Wölbung der Brauen eine stärkere. Bei portugiesischen Juden Amsterdams habe ich des öfteren stark gewölbte Brauen (ebenso eine olivenbraune Hautfarbe wie sie Spinoza eigen war), beobachten können, und zwar liegen die Brauen eng zusammen, nicht selten durch feine Härchen miteinander verbunden, und bilden eine scharfe Begrenzung der Augen. Ebensolche Brauen erblickt man auf den Bildnissen Spinozas, und sie sind, worauf schon Colerus hinweist, gleich der dunklen Hautfarbe als Rassemerkmale anzusehen. Auf den fünf Bildnissen läßt sich ein olivenbrauner Teint nicht feststellen. Die Gesichtsfarbe spielt ins Gelbliche oder Bräunliche. In der Wiedergabe des Fleischtons erweisen sich die wenigsten Maler als zuverlässig, sie haben da auch ihre besonderen Ansichten und Liebhabereien. Überdies können chemische Veränderungen im Laufe der Zeit den Farbton der Gemälde beeinflußt haben.

Stirn, die edle Nase (das Jugendbildnis zeigt diese in einer geringen Verkürzung), den kräftigen, energischen Mund mit der vorgeschobenen Unterlippe, das starke Kinn und das feine Oval des Gesichts, schließlich die Hals- und Schulterlinie (abfallende Schultern wie auf den übrigen Bildnissen), so wird man nicht länger zweifeln, daß auf diesem Porträt uns das Antlitz Spinozas entgegensieht. Daß der Dargestellte ein Jude ist, das verrät uns außer den Merkmalen, die die jüdisch-spanische Rasse kennzeichnen, und zu denen ich auch die vorgeschobene Unterlippe rechnen möchte, das sichtbare linke Ohr mit dem eingeschnürten Ohrläppchen, welches den Anatomen als das spezifisch-jüdische Ohr bekannt ist.

Einwendungen, die gegen die Echtheit des Porträts erhoben worden sind, beschäftigen sich im wesentlichen mit gewissen Abweichungen, die nicht bestritten werden sollen, doch gilt das von Constantin Brunner Gesagte: daß bei Bildnissen von der Hand verschiedener Maler und aus verschiedenen Zeiten „die Übereinstimmung alles, daß dagegen die Verschiedenheit nichts und selbstverständlich ist". Erinnert sei hierbei an die so sehr voneinander verschiedenen Porträts, die wir von Goethe besitzen, und auch an diejenigen Shakespeares.

Nimmt man für das Jugendbildnis das Jahr 1660 als richtig an — Ende desselben oder Anfang 1661 verließ Spinoza Amsterdam, und das Porträt ist möglicherweise für seine Amsterdamer Freunde gemalt worden sein — und hält man damit die Aussage seines Biographen Colerus zusammen, wonach der Philosoph zwanzig Jahre an der Schwindsucht (teering) gelitten habe,[4]) so verliert diese Aussage an Glaubwürdigkeit. Unser Bild zeigt ganz entschieden den gesunden, jedenfalls nicht den mit der Schwindsucht behafteten Spinoza. Aber nicht einmal von 1660—77 (bis an seinen Tod) dürfte die Krankheit gedauert haben. Spinoza schreibt Mitte Mai 1665, nachdem er zuvor ungefähr vom 1. bis 20. April in Amsterdam zugebracht hatte, aus Voorburg an einen nicht mit Sicherheit festzustellenden Arzt:[5]) „Zugleich bitte ich um etwas Eingemachtes

[4]) „Spinoza war von schlechter Leibesbeschaffenheit und litt wohl zwanzig Jahre an der Schwindsucht, wodurch er sehr mager wurde".

[5]) Vielleicht Johannes Bouwmeester, jedenfalls nicht J. Bresser. Meinsma nennt auch Adriaan Koerbagh. Daß Bouwmeester der Empfänger ist, erscheint mir, wenn Spinozas Brief vom 10. Juni 1666 mit herangezogen wird, als dessen Empfänger bisher ebenfalls J. Bresser galt, ziemlich außer Frage.

von roten Rosen[6]) wie Sie versprachen, wenn ich mich auch schon viel besser befinde. Nachdem ich von dort abgereist war, habe ich einmal zur Ader gelassen, aber das Fieber ist dadurch nicht gewichen, (obgleich ich mich bereits vor dem Aderlasse, wahrscheinlich infolge der Luftveränderung, etwas leichter fühlte), und ich litt zwei oder dreimal an dreitägigem Fieber. Durch gute Diät habe ich es aber endlich vertrieben und zum Henker geschickt. Wohin es ging, weiß ich nicht, besorge nur, daß es wieder zurückkehrt." Spinoza kann, als er dies schrieb, nur erst seit verhältnismäßig kurzer Zeit lungenkrank gewesen sein. Auf der Amsterdamer Reise aber dürfte sich sein Zustand infolge von Erkältung verschlimmert haben.

Der Aufenthalt in der zu ebener Erde gelegenen kalten und feuchten Wohnung in Rijnsburg mag seine Gesundheit angegriffen haben[7]), und eine Krankheit kam zum Ausbruch, an der auch seine Mutter gelitten hatte, die sechs Jahre nach seiner Geburt starb[8]). Schon von Jugend auf hatte sich bei Spinoza eine Zartheit und Schwäche der Konstitution bemerkbar gemacht, und die Anlage zur Lungenschwindsucht ist in ihm wahrscheinlich vorhanden gewesen[9]). Schäd-

---

[6]) Ein offizinelles Präparat aus einem Teil roter Rosen und zwei Teilen Zucker unter dem Namen conserva rosarum rubrarum (rote Rosenkonserve), das bei leichten katarrhalischen Erkrankungen der Lungen angewendet wurde. Adriaan Koerbagh bespricht in seinem „Blumengarten" (1668) nur dieses von all dem vielen Eingemachten, das sich zu jener Zeit in den Apotheken vorfand, weshalb ihn Meinsma als Adressaten angesehen haben möchte.

[7]) Spinoza verließ Rijnsburg nach einem rauhen Winter Ende April 1663, und sein plötzlicher Wegzug würde durch seine Erkrankung eine Erklärung finden. Das jetzt in seiner früheren Behausung befindliche Spinozamuseum hat, trotz des Umbaus, immer noch unter der Feuchtigkeit, infolge der Nähe des Meeres, zu leiden. Damit die Büchersammlung im Studierzimmer keinen Schaden nimmt, muß auch in der warmen Jahreszeit ungelöschter Kalk aufgestellt werden.

[8]) Auf der Vloijenburg in Amsterdam herrschte keine Krankheit schlimmer als die Schwindsucht. Das ist auch heute im Judenviertel noch nicht anders geworden.

[9]) Lucas: „Seine Gesundheit war sein ganzes Leben hindurch keine gute gewesen; so hatte er seit der zartesten Jugend leiden gelernt, und nie hat sich ein Mensch auf diese Kunst besser verstanden." Schuller schreibt am 6. Februar 1677 an Leibniz: „Ich fürchte, daß Herr Benedictus Spinoza uns bald verlassen wird, da die Auszehrung — eine erbliche Krankheit in seiner Familie — jeden Tag ärger zu werden scheint."

lich für seinen Organismus war auch das staubentwickelnde Schleifen von Gläsern, und daß er sich nur eine sehr unzureichende Nahrung gönnte. (Wir finden darüber Angaben bei Colerus. Sein Biograph berichtet, daß er gezwungen gewesen sei, sich ungewöhnlich mäßig im Essen und Trinken zu halten.) Daß Spinoza in Rijnsburg erkrankte, dafür können wir vielleicht seinen Brief an Pieter Balling vom 20. Juli 1664 in Anspruch nehmen. Es heißt in diesem: „Was ich hier sage, kann ich mit einem andern Fall, der sich bei mir selbst vorigen Winter in Rijnsburg ereignete, bestätigen und zugleich erklären. Als ich eines Morgens, da es zu tagen begann, aus einem schweren Traum erwachte, schwebten mir die Bilder, die mir im Traume vorgekommen waren, so lebhaft vor Augen, als wären sie in der Wirklichkeit vorhanden gewesen, ganz besonders das Bild eines schwarzen und aussätzigen Brasilianers, den ich nie zuvor gesehen. Dasselbe verschwand zum größten Teil, als ich, mich davon abzulenken, die Augen auf ein Buch oder etwas anderes heftete. Sobald ich aber die Augen von einem solchen Gegenstande wieder abwandte, ohne meine Aufmerksamkeit auf irgend etwas zu richten, erschien mir das Bild jenes Mohren wieder ebenso lebhaft, und so öfters, bis es nach und nach ganz verschwand.“ Spinoza deutet diese Erscheinung folgendermaßen: „Die Wirkungen der Einbildungskraft entspringen aus der Verfassung entweder des Körpers oder des Geistes. Um alle Weitläufigkeit zu vermeiden, will ich das hier nur mit der Erfahrung dartun. Wir machen die Erfahrung, daß Fieber und andere körperliche Störungen Ursachen des Deliriums sind, und daß Leute von dickem Geblüt sich nichts als Händel, Widerwärtigkeiten, Mordtaten und ähnliches vorstellen.“ Der Philosoph sagt somit selbst, daß er im Winter 1662 zu 1663 in Rijnsburg am Fieber und an anderen körperlichen Störungen gelitten habe, und dieser Zustand war für ihn, so kann wohl aus dem Briefe geschlossen werden, neuartig. Daß es sich aber hierbei um Fieberzustände handelte, wie sie bei Erkrankungen der Lungen auftreten, das dürfte aus dem bereits angeführten Briefe, in dem Spinoza um die rote Rosenkonserve bittet, hervorgehen.

Auch sonst gibt uns das Jugendbildnis noch einige willkommene Aufschlüsse. Es scheint, man müsse annehmen, daß Spinoza entweder solange er in Amsterdam wohnte oder bis zu seiner Erkrankung Schnurr- und Backenbart getragen hat, wie wir ihn auf dem Porträt

sehen. Es ist dies die gleiche Barttracht, der wir auf Rembrandts Studienköpfen junger (spanischer und portugiesischer) Juden begegnen, deren Haupthaar kurz oder von mäßiger Länge ist[10]. Jüdische Altersgenossen Spinozas findet man um 1660 auch von anderen Malern mit Schnurr- und Backenbart oder mit Schnurr- und Kinnbart abgebildet. Nicht nur im Aussehen, sondern auch in der Kleidung, die entweder von spanischem oder von orientalischem Zuschnitt war, wie Rembrandts Gemälde und Radierungen hinreichend erkennen lassen, unterschieden sich damals noch viele spanische und portugiesische Juden, an ihrer alten Heimat hängend, von den Niederländern, bei denen ein bartloses Gesicht gerade in Mode kam, und deren Tracht sich von fremden Einflüssen nahezu frei gemacht hatte. Es ist wohl anzunehmen, daß Spinoza nach seinem Abfall vom Judentum und im Umgang mit Christen im Laufe der Zeit sich in seinem Äußeren und in seiner Gewandung seiner Umgebung anpaßte. Wir sehen 1660 diese Umwandlung an ihm noch nicht vollzogen; ob seine damalige Mittellosigkeit oder andere Gründe dabei in Betracht kommen, muß dahingestellt bleiben. Daß auf den späteren Bildnissen Spinoza nicht mehr Schnurr- und Backenbart trägt, dafür läßt sich auch noch die Erklärung finden, daß er sich durch sein Leiden bewogen gefühlt haben kann, sich beides abnehmen zu lassen, denn Schwindsüchtige haben oft struppiges, glanzloses und spärliches Haar, und auf ein vorteilhaftes Aussehen gab der Philosoph nicht wenig[11].

Noch eine Bemerkung hierzu. Es ist von einigen Spinozaforschern geurteilt worden, das Wolfenbüttler Bildnis und dasjenige des van der Spyck könnten unmöglich eine und dieselbe Person darstellen. Aber bei dieser Behauptung war man sich nicht über die Veränderungen klar, die die Schwindsucht im Antlitz Spinozas hervorgerufen haben muß. Man erinnere sich daran, daß Colares von seiner großen Magerkeit spricht. Es fällt auf diesen Bildnissen vor allem die Verschiedenheit

---

[10]) Während des ganzen 16. Jahrhunderts und bis um die Mitte des 17. Jahrhunderts war es in Spanien Brauch, das Haupthaar kurz geschoren und den Vollbart schmal und spitz zu tragen.

[11]) Unter den Rechnungen, die nach Spinozas Tode zu begleichen waren, befand sich, wie Colerus mitteilt, auch diejenige seines Barbiers. „Der N. B. selige Herr Spinoza schuldet an Abraham Kervel, Chirurg, für 1/4 Jahr Rasieren 1 fl. 18 st.“

in der Form der Nase auf. Und doch erklärt sich alles, sobald man bedenkt, daß bei einem Schwindsüchtigen die Wangen und die Schläfen nach und nach einfallen, und daß infolge davon die Nase stärker hervortritt und größer erscheint. Man vergleiche nur die Nasenspitzen, die auf allen Bildern fast gleich aussehen: rundlich-knaufförmig. Magert das Gesicht namentlich an den Wangen und dem seitlichen Teile der knorpeligen Nase ab, so muß die knaufförmige, fast zipfelige Nasenspitze auffallend hervortreten. Der Nasenrücken im Bereiche der knöchernen Nase dürfte sicherlich bei allen Bildnissen der gleiche sein.

Und noch ein Wort über das Haupthaar[12]). Auf sämtlichen Porträts, mit Ausnahme des Jugendbildnisses[13]), ist Spinoza mit bis auf die Schultern herabwallendem Haar dargestellt, und ferner: das Wolfenbüttler, das van der Spycksche und das Vaillantsche Bildnis zeigen ein sehr verschiedenes Aussehen der Haare. Zur Lösung dieser Widersprüche stehe ich nicht an, zu behaupten, daß Spinoza, wahrscheinlich seitdem er sich anders trug und kleidete, der Gewohnheit vieler seiner Zeitgenossen folgend, Perücken[14])

[12]) Lucas verabsäumt es leider, in seiner Lebensbeschreibung eine Schilderung von Spinozas Antlitz zu geben. Was sich darüber in etlichen Handschriften und auch in den Drucken von 1719 findet, ist von späterer Hand nach Colerus eingefügt worden. Selbst aber wenn Lucas eine Schilderung vom Antlitz Spinozas gegeben hätte, wäre zu bedenken, daß er den Philosophen erst in späteren Jahren kennen lernte und ihn ebenso wenig wie van der Spyck, auf den Colerus sich stützt, in seinen Jugendjahren gesehen hat.

[13]) Würde man dieses so übermalen, daß der Philosoph auch auf ihm mit langem Haupthaar erscheint, so dürften wohl selbst arge Skeptiker erstaunt sein über seine Ähnlichkeit mit den übrigen Porträts.

[14]) Unter den Gegenständen des Nachlasses befindet sich keine Perücke, was auffallen könnte. Doch berücksichtige man, daß eine Perücke wohl für den Träger, für den sie angefertigt ist, Wert hat, doch daß sie für jeden anderen so gut wie unbrauchbar ist. Auch dürfte als sicher anzunehmen sein, daß die Perücke, welche Spinoza trug, als ihn der Tod ereilte, von ihm mit ins Grab genommen worden ist. (Ich hörte in Holland von einem alten Aberglauben, der sich darin äußert, daß dem Toten nicht nur das künstliche Haar, sondern auch der Kamm mit in den Sarg gelegt wurde. Dieser Aberglaube ist auch in Deutschland nicht unbekannt.) Daß Perücken von den Zeitgenossen Spinozas getragen wurden, darüber lassen die Bildnisse Jan de Witts, Coenrad van Beuningens, Pieter de Groots, Johannes Huddes, Christian Huygens u. a. keinen Zweifel.

getragen hat, und zwar möglicherweise eine leichtere im Hause und eine vollere und besser gepflegte in der Öffentlichkeit. Auf dem Jugendbildnis ist an der Schläfe ein ziemlich spärlicher Haarwuchs wahrzunehmen, während man auf den späteren Porträts gerade dort volles Haar antrifft. Ich möchte bezweifeln, daß Spinoza jemals lange, bis auf die Schultern herabfallende Locken besessen hat. Daß er aber mit Ausnahme des Porträts von 1660 nicht mit natürlichem Haar, sondern mit Perücken dargestellt ist, das lassen besonders das van der Spycksche und das Vaillantsche Bildnis erkennen, auf dem die Haare nach vorn gekämmt sind, was weniger deutlich auch auf dem Wolfenbüttler Porträt sichtbar ist. Bei Perücken muß das Haar nach vorn gelegt werden, damit der Perrückenansatz, das Schlußband bedeckt wird, während natürliche Haare zurückgestrichen werden können, um die Stirn, vor allem die Schläfen freizulassen. Deshalb erscheint der Philosoph auf den späteren Bildnissen auch mit einer verhältnismäßig niedrigen Stirn, während wir auf dem Jugendporträt eine hohe und ausdrucksvolle Stirn gewahren. Da übrigens mit jeder chronischen, zehrenden Krankheit Haarausfall verbunden ist, kann es wohl auch als völlig ausgeschlossen gelten, daß Spinoza im Jahre 1673 noch so volles Haar besessen hat, wie es uns das Bildnis Vaillants zeigt. Auch dieses Porträt, das uns erst seit einigen Jahren bekannt ist, möchte ich nicht missen. Durch den vorgeneigten Kopf, das Nachlassen der früheren, energischen Haltung und die schmerzlichen Augen erschüttert es uns tief.

Ich will nunmehr noch kurz Spinozas Kleidung beschreiben, die in jüngeren Jahren von engem, spanischem (auf dem Jugendbildnis von 1660) und in späteren Jahren von niederländischem Zuschnitt war. Nach den beiden Inventaraufnahmen über den Nachlaß trug Spinoza braune [15]) und schwarze Kleidung; den Rock mit langem Schoß und mit langen Ärmeln und die Kniehose mit Schleifen geziert. Im Hause einen leichten, bequemen Sergerock, der bis zu den Füßen reichte. Um den Hals einen einfachen, breiten Linnenkragen; im Hause eine Halsbinde von Batistmusselin. Über die Hände weiße Manschetten. Auf dem Haupte einen weichen, schwarzen Filzhut mit hohem Kopf und breitem Rand. Niedrige Schuhe mit

---

[15]) Braun ist eine Lieblingsfarbe der portugiesischen Juden Amsterdams bis in unsere Zeit geblieben.

silbernen Schnallen und gestrickte, schwarze Strümpfe. Um die Schultern einen kurzen, braunen oder schwarzen Mantel aus türkischer Wolle. Im Winter kam hierzu ein schwarzer Muff mit einem Paar Handschuhe.

Aus der Lebensbeschreibung des Lucas wissen wir, daß Spinoza trotz seiner geringen Einkünfte sorgfältig und schön gekleidet ging, sobald er auf die Straße trat. Er war sehr eigen auf sich, das scheint gewiß.

Wenn wir an sein vornehmes, sicheres Auftreten und auch an sein feingesittetes Benehmen denken, das ihm von allen, die ihn gekannt haben, nachgerühmt wird, dürfen wir seine spanische Herkunft und wohl auch die gute Erziehung, die er in dem von alten Traditionen erfüllten Elternhause erhielt, nicht vergessen. Lucas achtete ihn einem Hofmanne gleich, wobei bemerkt sei, daß verschiedene Schriftsteller der damaligen Zeit die spanischen und portugiesischen Juden beim Vergleich mit den deutschen Stammesgenossen als Edelleute bezeichneten [16]).

Daß Spinoza sich mehrfach hat abbilden lassen, mag wohl mit seiner Vorliebe, die er für die Zeichen- und Porträtkunst besaß, zusammenhängen. Es sei auch daran erinnert, daß er zweimal bei Malern zur Miete wohnte. Eine kurze Betrachtung über sein Zeichentalent wird hier am Platze sein. Colerus berichtet darüber folgendes, nachdem von ihm erzählt worden ist, daß sich der Philosoph das Schleifen von Gläsern angeeignet hatte: „Sodann erlernte er von selbst die Zeichenkunst, so daß er jemanden mit Tinte oder Kohle abbilden konnte. Ich habe ein ganzes Büchlein voll von Beweisen dieser seiner Kunst in Händen. In ihm hat er verschiedene vornehme Personen, die ihm bekannt waren und ihn bei Gelegenheit wohl einmal besuchten, abgebildet. Unter anderen fand ich auf dem vierten Blatte einen Fischer im Hemde gezeichnet mit einem Schiffernetz auf der rechten Schulter, ganz in der Weise, wie der berüchtigte neapolitanische Rebellenhäuptling Mas Anjello in den Geschichtsbildern geschildert wird. Herr Hendrik van der Spyck, sein letzter Hauswirt, sagte mir darüber, daß es Spinoza selbst auf ein Haar gleiche, und daß er es

---

[16]) Diese Bemerkung trifft noch heute zu. Die Vornehmheit und die große Liebenswürdigkeit der portugiesischen Juden Amsterdams hat mir, so oft ich in ihrer Gesellschaft war, Bewunderung abgenötigt.

ohne Zweifeln nach seinem eigenen Gesichte entworfen habe. Die Namen anderer Personen von Ansehen, die in demselben Buche abgebildet sind, werde ich aus gewissen Gründen verschweigen[17]. Als er diese Künste als Mittel zu seinem Lebensunterhalte[18] erlernt hatte, begab sich Spinoza von Amsterdam fort und nahm seine Wohnung bei jemandem[19] auf dem Wege nach Ouderkerk."

Wir erfahren also von Colerus ganz unzweideutig, daß Spinoza das Zeichnen erlernt hat, daß er sich besonders der Porträtkunst befleißigte, und daß er sie zur Gewinnung seines Lebensunterhaltes benutzen wollte. Allem Anschein nach aber hat er sein Zeichentalent praktisch nicht verwertet, und so mag er wohl, bevor er sich mit dem Schleifen von Gläsern abgab, die Zeichenkunst erlernt haben; jedoch dürfte ihm seine Befähigung nicht ausreichend erschienen sein, um mit ihr sein Brot zu verdienen. Colerus gibt ferner an, daß er als Autodidakt das Zeichnen erlernte. Dies scheint wenig glaubhaft[20]. Er lebte damals in dem fröhlichen Hause van den Endens in Amsterdam und hatte Umgang mit vielen jungen Leuten, deren

---

[17]) A. Levy ist in seiner Arbeit „Spinozas Bildnis" der Ansicht, daß das Zeichenheft mit dem Selbstbildnis Spinozas in seinen Jünglingsjahren entstanden sei. Aber welche vornehmen Männer, die Colerus nicht nennen will, sollte er wohl damals abgebildet haben? Die Dargestellten sind, daran dürfte nicht zu zweifeln sein, Haager angesehene Persönlichkeiten, mit denen Spinoza Umgang gehabt hat oder deren Wohlwollen er besaß. Wenn Hendrik van der Spyck angibt, daß das erwähnte Selbstbildnis Spinoza auf ein Haar gleiche, so kann sich dieser Vergleich nur auf die Zeit beziehen, während der er den Philosophen gekannt hat; auch dies beweist, daß es sich hier nicht um ein Jugendporträt handelt.

[18]) Lucas sieht die Verfertigung von Gläsern für Mikroskope und Teleskope nur als eine Lieblingsbeschäftigung Spinozas an, von seinem Zeichentalent weiß er überhaupt nichts, was erkennen läßt, daß er mit den täglichen Verrichtungen des Philosophen schwerlich vertraut gewesen sein kann.

[19]) Auch diesen „jemand" hat Colerus augenscheinlich nicht nennen wollen, weshalb die Annahme W. Meijers (Haag) einige Berechtigung hat, daß des Philosophen erster Zufluchtsort die von Dirk Tulp erbaute Tulpenburg gewesen ist, die sich auf dem Wege nach Ouderkerk nicht weit vom Grenzpfahl (Mylpaal) befand, der das Stadtgebiet Amsterdams begrenzte.

[20]) Joh. Monnikhoff (geb. 1707, gest. 1787) vermutet in seiner handschriftlichen Lebensbeschreibung Spinozas auf Seite 23, daß ihm der Malermeister Daniel Tydemann die erste Anleitung und Kenntnis der Zeichenkunst gegeben habe. Auf Seite 36 ist er dann merkwürdigerweise derselben Ansicht ie Cwolerus, von dem er abgeschrieben haben dürfte.

gelehrte und künstlerische Neigungen uns bekannt sind. Zu ihnen gehörte wohl schon zu dieser Zeit als Lateinschüler der junge Romeyn de Hooghe, ein unsteter Charakter von kühner Phantasie, der sich als Kupferstecher, Maler und Dichter einen Namen gemacht hat [21]). Man vergesse auch nicht, daß die niederländische Malerei damals in hoher Blüte stand, und daß der Dilettanten eine übergroße Zahl war, die zu ihrem Vergnügen den Pinsel führten. Wer also nicht etwas Vortreffliches leistete, der konnte schwerlich daran denken, sich durch die Malerei den Lebensunterhalt zu verschaffen. Hatten doch selbst hervorragende Künstler mit Not und Armut zu kämpfen. Spinoza wird über ein Dilettieren schwerlich hinausgekommen sein. Während seines ganzen Lebens aber dürfte ihm seine Zeichenkunst eine treue Begleiterin gewesen sein, dafür zeugt das Heft, das sich in Colerus' Besitz befunden hat.

Ob sich, was naheliegt, zu fragen, unter den authentischen Bildnissen ein Selbstporträt befinden könnte? Wenn ja, so ist es das Jugendbildnis von 1660. Bei diesem Porträt darf vielleicht daran gedacht werden, daß es von der Hand Spinozas herrührt. Die Verkürzung der Nase, die auf ihm beim Vergleich mit den übrigen Bildnissen zu konstatieren ist, kann als ein charakteristisches Merkmal vieler Selbstporträts angesprochen werden. Das Bild stammt zudem aus der Zeit, da der Philosoph wahrscheinlich noch mit der Absicht umging, die Malerei als Beruf auszuüben. Es ist allerdings nicht bekannt, daß Spinoza auch in Öl gemalt hat, bei der damals ausgebreiteten Öltechnik der Holländer ist jedoch dies nicht ausgeschlossen. Sehr fraglich aber bleibt natürlich, ob man Spinoza ein solches Maß von Können und Geübtheit zutrauen darf, wie es selbst für dieses Porträt erforderlich war, trotzdem es wahrlich keine allzu großen malerischen Fähigkeiten verrät.

In den beiden Inventaraufnahmen über den Nachlaß Spinozas wird ein kleines Gemälde, das ein Gesicht darstellt, in einem schwarzen, polierten Rahmen erwähnt. Es ist nicht unmöglich, daß es dieses Bildnis von 1660 war, das den Philosophen an drangvolle Jugendtage erinnerte.

---

[21]) Unter seinen vielen Stichen befindet sich eine Anzahl, die sich mit dem Leben der portugiesischen Juden Amsterdams beschäftigt. Der Künstler hat, was unser Interesse an ihm erhöht, mit dem Verleger Spinozas Jan Rieuwertsz in Verbindung gestanden, und war für ihn tätig. Er ist nach Kramm 1640 oder 1646 im Haag geboren und am 6. Oktober 1708 in Haarlem gestorben.

Rezensionen.

Georg Lasson, Beiträge zur Hegel-Forschung. 2. Heft. Trowitzsch und Sohn, Berlin 1910.

Das zweite Heftchen bringt zunächst fünf Briefe Hegels an ein junges Mädchen, Nanette Endel, welches im Jahre 1796 gleichzeitig mit Hegel in Stuttgart im Hause seines Vaters weilte und im Jahre 1841 als unverheiratete alte Putzmacherin starb. Nicht alles, was der Verfasser aus diesen Briefen herauslesen will, z. B., daß sie ein tieferes Gefühl ebenso verdecken als verraten sollen, sogar ein sinnliches Begehren leise eingestehen, wird jeder darin finden. Jedenfalls können auch diese Briefe jemandem, der sich für Hegels Persönlichkeit interessiert, manche Anregung bieten. Das zum Verständnis Notwendige wird in Erläuterungen angeführt, wo sich freilich auch etwas zu weitgehende Folgerungen über den Charakter Hegels finden. Es folgen einige Stellen aus Karl Försters Tagebuchblättern, die sich auf Hegels Berliner Zeit beziehen und nicht ganz wertlos sind, weil in ihnen der Eindruck geschildert wird, den Hegels Persönlichkeit im Verkehre machte, auch einige seiner Kunstanschauungen Erwähnung finden. Je ein Brief Hegels an Varnhagen von Ense und an Heinrich Beer sowie einige kleine biographische Notizen bilden den Schluß. Sie sind, wie alles Vorhergehende, von keiner besonderen Bedeutung, aber als kleiner Beitrag zur Hegelforschung immerhin annehmbar.

Dr. Viktor Stern.

Maximi Tyrii Philosophumena, ed. H. Hobein. 1910. Leipzig, Teubner, LXXVI, 514 S. 8⁰. 12 Mk.

Die Vorträge dieses Sophisten der Kaiserzeit sind trotz ihrer oft unerträglichen Manieriertheit wertvoll nicht nur als Zeichen ihrer Zeit und als Vorläufer des Neuplatonismus, sondern auch als Quellen für die Geschichte der griechischen Philosophie überhaupt, in deren Werken der Verfasser unzweifelhaft belesen war. Um so mehr vermißte man eine zuverlässige Ausgabe; denn daß die Dübnersche dies nicht ist, hat unser Herausgeber S. XIII ff. zur Genüge gezeigt. So hat sich dieser denn durch seine umsichtige, sorgfältige und zugleich scharfsinnige Herstellung des Textes ein unzweifelhaftes Verdienst erworben. Freilich die phantasievolle Vorgeschichte, die er S. XXIV und S. L ff. von dem Schicksale unseres Textes entwirft, dürfte zu Zweifeln Anlaß geben. Daß alle unsere Handschriften auf eine Urhandschrift zurückgehen, beweist nicht, daß von Anfang an auch nur eine vorhanden war und diese lange im Verborgenen geblieben ist. Auch andere Schriften, z. B. die Dichtung des Lukrez, beruhen trotz einstmals großer Vorbereitung für uns auf einem Archetypos. Ebensowenig zeugt das Fehlen des Schlusses bei einigen Reden gegen die Herausgabe durch den Verfasser. Bei Rede 11 und 14 ist

mir die Unvollständigkeit überhaupt zweifelhaft (S. 181, 10 vielleicht μὲν für μὴν), bei 30 kann eine Verderbnis der Überlieferung vorliegen. Die angeblich besondere Art Fehler, die H. S. LI als Zeugen dafür anführt, daß unserer Überlieferung die Umschrift des Stenogrammes eines Zuhörers etwa durch einen Sklaven zugrunde liege, läßt sich aus den gewöhnlichen Abschreiberfehlern erklären. Endlich können die Überschriften der Reden von dem Verfasser herrühren, auch wenn sie im Texte nicht wörtlich wiederkehren; wir brauchen nicht mit H. zu einem X zu greifen, der für einen hochstehenden Gönner die Ausgabe, wie sie uns vorliegt, als Dedikationsgabe herstellte. So brauchen wir denn auch nicht mit dem Herausgeber anzunehmen, daß Maximus und sein Werk längere Zeit unbekannt blieb und des Suidas' Bemerkung, er habe unter Commodus gelebt, auf einem Mißverständnis beruht.

Diese Bedenken beeinträchtigen aber in keiner Weise den Wert der Ausgabe. Denn daß die Handschrift R, auf die sie gegründet ist, an Alter und Zuverlässigkeit allen anderen voransteht, unterliegt keinem Zweifel. Im übrigen gibt H. auch den gesamten sonstigen Apparat in einer solchen Vollständigkeit, daß für die kritische und exegetische Arbeit, der noch manches zu tun übrig bleibt, eine sichere und umfassende Unterlage geschaffen ist. Daß er sich der Überlieferung gegenüber konservativer als Meiser zeigt, rechne ich ihm als Verdienst an (vgl. Gomperz, Wien. Stud. 1909 Heft 2 S. 181 ff.). Dem jahrelangen Fleiße Hobeins verdanken wir, wie ich glaube, nicht eine, sondern die kritische Ausgabe des Maximus.

Max Heinze, Ethische Werte bei Aristoteles. Abh. der philol.-histor. Klasse der Königl. Sächs. Gesellsch. der Wissensch. Bd. XIII, Nr. 1. Leipzig, Teubner, 1909. 31 S. 1 Mk. 20 Pf.

In wenigen, aber scharfen Strichen ein Abriß der aristotelischen Sittenlehre. Aber der verehrte Altmeister gestatte einige Einwände, hauptsächlich gegen seine Beurteilung dieser Lehre. — S. 1 heißt es: „Eine nach allen Seiten hin genügende Definition des Guten finden wir bei Aristoteles nicht." Nach Erörterung zweier von diesem gegebenen Einteilungen fährt er S. 6 fort: „Zuletzt kommt noch folgende Unterscheidung der Güter bei A. heraus", nämlich in solche, die um ihrer selbst willen, und solcher, die um jener willen erstrebt werden." Der Verf. hätte schärfer betonen müssen, daß A. diese Einteilung als die maßgebende seiner Erörterung der sittlichen Güter zugrundelegt und damit auch eine Definition für das höchste Gut, die Eudämonie, gewinnt. — Wichtiger ist, was H. S. 16 ff. gegen die Gleichstellung von Staat und Einzelpersönlichkeit einwendet. „Wie der Staat," meint er, „dem tugendhaften Einzelmenschen entsprechen soll, ist nicht einzusehen." Auch von Eudämonie[1]) könne bei jenem nicht die Rede sein. Und „wenn auch für die

[1]) Daß A. das Pol. II, 5. 1264^{b}_{17} selbst zugebe, kann ich nicht finden; nur unter den Voraussetzungen des platon. Staates leugnet er die Möglichkeit der Eudaimonie. Denn diese erfordere das Glück aller Klassen des Volkes, das bei Plato nicht vorhanden sei.

einzelnen ethischen Tugenden .... die Gleichheit von (sic!) dem Einzelnen und dem Staate noch als möglich zu denken wäre, so kann das doch mit der Glückseligkeit, die der Theorie zukommt, keineswegs der Fall sein." „Der Staat kann keine Theorie üben." „So ist A. als Grieche, vermöge der überkommenen Anschauung, zwar dazu veranlaßt worden den Staat, als das Höhere, gleichsam Sittlichere, neben oder über die Einzelnen zu stellen, die Durchführung seines Prinzipes stößt aber auf unüberwindliche Schwierigkeit." Daß H. den Standpunkt des A. nicht teilt, ist mir verständlich; daß dieser aber widerspruchsvoll und national bedingt sei, kann ich nicht zugeben. Auch wir sprechen noch von Tugenden gewisser Völker, von gebildeten und glücklichen Völkern, ohne daß jeder einzelne Volksgenosse an diesen Eigenschaften teilzuhaben braucht. Und auch der Philosophie unserer Tage ist diese Anschauung nicht fremd. Ich erinnere nur an Wundt, der neben und über der Einzelseele eine Volksseele anerkennt, die nicht gleich der Summe der Einzelseelen ist. Daß in einer solchen Volksseele eine Richtung auf die Theorie vorherrschen und ihr damit das eigentümliche Glück einer solchen vorherrschenden Beschäftigung zuteil werden kann, wer möchte das leugnen? Wir haben es ja an unserem eigenen Volke am Ende des 18. Jahrhunderts erfahren. — Ebensowenig kann ich H. beistimmen, wenn er S. 19 sagt: „So zeigt sich bei dem ethischen Ideale des A. der ausgesprochenste Egoismus, nur in einer höheren, nicht in der gewöhnlichen Art [1]). Bei dem aristotelischen Begriff der Gerechtigkeit zwar erkennt er „deutlich einen altruistischen Zug" an. Aber die übrigen Tugenden würden nicht um eines anderen, sondern um des Sittlichguten willen geübt. Und „die Theorie kann ja nur aus dem Streben des Menschen entstehen, den edelsten Teil in sich zur Tätigkeit zu bringen und dadurch Freude zu haben. Von Altruismus kann hier nicht die Rede sein". Aber ebensowenig, meine ich, von Egoismus. Beide sind subjektive Zwecke, das Sittlichgute aber und die Wahrheit objektive. Der Tugendhafte handelt und forscht, wie Goethe von Schiller rühmt, „damit das Gute wirke, wachse, fromme, damit der Tag dem Edlen endlich komme". Und wenn nach A. der Tugendhafte die wahre Selbstliebe besitzt, so steht es damit wie mit der Lust, die sich unmittelbar mit der Tugendübung verbindet. Es zeugt von dem gesunden Wirklichkeitssinn, den H. mit Recht an dem großen Denker rühmt, daß er die Selbstliebe als einen berechtigten Beweggrund und die Lust als ein Gut und erstrebenswertes Ziel anerkennt. Aber wie nach seiner Ansicht das Sittliche unser höchstes Ziel bliebe, auch wenn die Lust sich nicht mit ihm von selbst erzeugte, so stellt er auch nicht die Selbstliebe als eigentliche Triebfeder des Tugendhaften hin, sondern das Streben nach dem Sittlichen. Auch Eudämonie bezeichnet nach Heinzes eigener Deutung ursprünglich nicht Glücksgefühl.

Josef Pavlu, Die pseudoplatonischen Zwillingsdialoge Minos und Hipparch. Jahresbericht des k. k. Staatsgymnasiums im III. Bezirk in Wien. 1910. 39 S.

---

[1]) Vorsichtiger sagt er S. 25, daß der Tugendhafte die sittlichen Handlungen „doch wohl auch" seiner selbst wegen ausführe.

Die scharfsinnige Arbeit des auf diesem Gebiete schon bewährten Forschers darf ergebnisreich genannt werden, wenn auch die Hauptergebuisse, wie das bei Fragen dieser Art selbstverständlich ist, nicht über jeden Zweifel erhaben erscheinen. Daß beide Gespräche nicht von Plato herrühren, daß der Minos den Politikos und die Gesetze Platos, vielleicht auch die Poetik des Aristoteles, der Hipparch den Staat der Athener des letzteren voraussetzt, scheint mir wahrscheinlich. Nicht in gleichem Maße die Einheit des Verfassers beider, trotz der nachgewiesenen Übereinstimmungen. Denn diese könnten, nach dem von P. selbst in anderer Beziehung aufgestellten Grundsatze, auch auf Nachahmung beruhen. Wenigstens das kleine Gespräch *περὶ δικαίου*, das der Verf. demselben Platoniker zuschreibt, bietet in seinem Anfange eine solche Ähnlichkeit mit dem Anfange des Minos (*νομιζόμενα, ὀφθαλμός, φωνή — νομιζόμενα, ὄψις, ἀκοή*), daß man sich schwer entschließen kann, einem Schriftsteller eine solche naive Art, sich selbst abzuschreiben, zuzutrauen. Während ferner die Beweisführung des Minos höchst fragwürdig ist (die Behauptung, die alten Könige seien die wahren Gesetzgeber, ist eine reine petitio principii), erscheint das scheinbar paradoxe Ergebnis des Hipparch, alle Menschen sind gewinnsüchtig und müssen es sein, das dem Leser überläßt, aus dem Gange des Gespräches die Unterscheidung sittlichen und unsittlichen Gewinnes selbst herauszulesen, echt platonisch. In *περὶ δικαίου* fehlt es wiederum an einem deutlichen Zusammenhange zwischen dem ersten Teile (die Richter sind die Sachverständigen für das Gerechte) und dem zweiten (die Gerechtigkeit beruht auf der Weisheit, die Ungerechtigkeit auf Unwissenheit). Vielleicht haben wir in den unechten Gesprächen z. T. Schulübungen der Akademie, deren Verfasser nicht nur Werke des Meisters, sondern auch solche ihrer Mitschüler als Vorbilder benutzten. Doch wage ich hier nichts zu entscheiden. — Unrichtig scheint mir dagegen die Vermutung S. 2 zu sein. Der Verfasser des Minos fragt 314a f., ob das Gesetz auf Wahrnehmung oder Erfindung (nach Pavlus richtiger Deutung auf *φύσις* oder *θέσις*) beruhe. P. nimmt nun eine Lücke an, in der sich der Verfasser für die *εὕρεσις* entschieden habe. Das ist aber unmöglich, da die folgende Frage: *Τί οὖν ἂν τούτων ὑπολάβοιμεν μάλιστα τὸν νόμον εἶναι;* deutlich die Entscheidung als noch nicht vollzogen kennzeichnet. In der Antwort: *Τὰ δόγματα ταῦτα καὶ ψηφίσματα ἔμοιγε δοκεῖ* kann das beanstandete *ταῦτα* anstandslos gleich *ὁ νόμος* gesetzt werden, eine Attraktion des Pronomens, die im Lateinischen häufig dem Griechischen nicht fremd ist. *Δόγμα* (dafür sogleich *δόξα*) gäbe dann nach dem bekannten Gegensatze von *αἴσθησις* und *δόξα* die Entscheidung der obigen Frage im Sinne der *εὕρεσις*.

Magdeburg. R. Philippson.

A. Darbon, Le concept du hasard dans la philosophie de Cournot. Paris, Alcan, 1911. 60 p., in 8°.

Cette interprétation extrêmement neuve et pénétrante prétend ne pas s'en tenir à ce que l'on voit ordinairement dans la théorie du hasard de Cournot,

une théorie méthodologique; Cournot affirme en effet la réalité du hasard, et dès lors, M. Darbon est en droit de lui faire confesser les postulats métaphysiques que sa théorie implique. — En premier lieu, l'indépendance des séries causales, dont la convergence produit le phénomène accidentel ne peut valablement définir le hasard (comme réalité) et ne peut être une indépendance véritable que si la place de chaque terme dans chaque série n'est pas déterminée dans le temps d'une façon rigoureuse. Autrement dit le déterminisme mécanique de Cournot, dans la pensée de M. D., serait incompatible avec sa théorie du hasard. C'est la préoccupation de cette objection qui aurait amené Cournot à cette idée que pour expliquer l'état de fait d'un système mécanique d'après des lois, il faut se donner un état initial (une certaine distribution des masses et des vitesses), tout-à-fait indépendant de la loi qui servira à passer à l'état suivant (p. 24—29; citations de Cournot, Essai, I p. 110; Matérialisme, p. 72). La contingence de cet état initial se répercute sur tous les autres. A l'indépendance des séries causales se substituerait l'indépendance du fait par rapport à la loi. Mais M. D. ne force-t-il pas un peu la pensée de son auteur lorsqu'il fait de cette idée vulgaire que tout problème de mécanique suppose des données initiales la solution de la difficulté précitée? Du moins l'interprétation ne semble pas assez appuyée par les textes. — En second lieu, l'affirmation de l'infinité de la série des causes a parte ante viendrait du besoin de sauvegarder à la fois cette contingence, par laquelle existe le hasard,. et le principe de causalité; ce principe, parce que l'état initial en question, qui interromprait la chaîne des causes, est rejeté à l'infini, et la contingence, puisque la série comme ensemble infini peut être considérée comme contingente. M. D. ne paraît pas loin de croire que l'infinité ne fait en somme qu'exprimer le refus de Cournot de s'occuper des questions d'origine première auxquelles il était conduit par sa théorie du hasard. — Enfin dans l'affirmation de l'existence du hasard dans les faits purement rationnels, M. D. ne voit pas, suivant l'interprétation ordinaire, une simple application de la théorie précédente à quelques exemples mathématiques, mais une contre-épreuve indispensable de la théorie du hasard. Mettre le hasard au coeur des sciences rationnelles, c'est en établir indiscutablement l'existence. (Il faut reconnaître cependant que cette théorie, à peine indiquée dans l'Essai, I p. 57, reste assez peu développée par la suite.) M. D. expose longuement l'exemple utilisé par Cournot (la distribution fortuite des chiffres décimaux dans l'expression du nombre irrationnel π). Cette fortuité viendrait, on le sait, d'après Cournot de l'indépendance entre le fait géométrique à exprimer, le rapport de la circonférence au diamètre, et le choix d'un système tel que le système décimal. M. D. montre avec beaucoup de bonheur: 1. que, si l'on calcule, d'après le théorème de Bernouilli, la chance que chacun des dix chiffres a de revenir dans une série où on les prend successivement au hasard, les chiffres de la série considérée par Cournot ne reviennent pas plus ni moins souvent que ne l'exige le calcul (contre l'affirmation opposée de

Renouvier); 2. mais que, cependant, pour un système donné qu'il soit décimal ou autre, la place de chaque chiffre dans la série est déterminée rigoureusement et sans le moindre hasard; 3. il n'y aurait donc pas de fortuité dans le fait mathématique lui-même, mais uniquement dans un fait historique, qui n'a rien de rationnel, celui de l'adoption du système décimal par les mathématiciens européens. Emile Bréhier.

Georges Dumesnil. — Les conceptions philosophiques perdurables (Bibliothèque de l'Amitié de France, fascic. 9; tome I). — Paris, 1910 gr. in 8⁰, 127 p. — 6 Frcs.

Ce livre repose sur les deux thèses spiritualistes bien connues: 1. „les conceptions philosophiques ne disparaissent pas"; 2. toutes ces conceptions peuvent être ordonnées d'après leur rapport à la conception „vraie" qui est le spiritualisme. Ces deux thèses nous semblent fâcheuses: la première, parce qu'elle implique que „ce qui disparaît" n'est pas de la philosophie, et la seconde parce qu'il n'est aucune conception philosophique qui, avec un peu d'effort, ne saurait servir à mesurer toutes les autres. Que ceci soit dit pour contester la prétention de ces études à une valeur historique, mais non pour diminuer le véritable talent littéraire, fait de sincérité et d'enthousiasme pour les idées, avec lequel M. D. sait dégager des doctrines philosophiques ce qui peut l'amener à la doctrine finale qu'il exposa en d'autres ouvrages, un „spiritualisme concret" imprègné d'idées chrétiennes. Emile Bréhier.

M. D. Roland-Gosselin. — La révolution cartésienne. (Extrait de la Revue des Sciences philosophiques et théologiques, t. IV (1910), pp. 678—693.)

Conférence sur les oppositions principales entre l'esprit scolastique, considéré dans Aristote et Saint-Thomas, et l'esprit cartésien: „Réalisme absolu de l'idée claire; . . . nominalisme non moins rigoureux de l'idée générale ou confuse; autonomie et activité pure de la pensée, telles sont les caractéristiques de l'intellectualisme cartésien, par opposition à celui d'Aristote" (p. 16). E. B.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Adickes, E., Untersuchungen zu Kants physische Geographie. Tübingen, Mohr.

Bernays, P., Das Moralprinzip bei Sidgwick und Kant. Göttingen, Vandenhoeck.

Fichte: Die Anweisung zum seligen Leben. Die Bestimmung des Menschen. Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. Der geschlossene Handelsstaat. Reden an die deutsche Nation. Herausgegeben von Medicus. Leipzig, Eckardt.

Fulci, P., Die Ethik des Positivismus in Italien. Stuttgart, Cotta.

Güsgens, J., Chrysostomus Magnenus, ein Naturphilosoph des 17. Jahrhunderts. Bonn, Hanstein.

Hume: Untersuchung über den menschlichen Verstand. Deutsch von C. Vogl. Leipzig, Kröner.

Hertling, G., Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jahrhundert. München, Franz.

Kirsten, W., Zurück zu Schopenhauer. Berlin, Wigand.

Menzer, P., Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte. Berlin, Reimer.

Oesterreich, K., Die deutsche Philosophie in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts. Tübingen, Mohr.

Plenge, J., Marx und Hegel. Tübingen, Laupp.

Pinski, F., Der höchste Standpunkt derTranszendentalphilosophie. Halle, Peter.

Schellings Worte. Minden, Bruns.

Sparlinsky, G., Schopenhauers Verhältnis zur Geschichte. Bern, Scheitlin.

Switalski, W., Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach W. James. Braunsberg, Bender.

Vorländer, K., Kant und Marx. Tübingen, Mohr.

B. Englische Literatur.

Adams, G., The mystical element in Hegels early theological writings. Berkeley, University Press.

Bussell, F., M. Aurelius and the later Stoics. Edinburgh, Clark.

Jevons, F., The idea of God in early religions. Cambridge, University Press.

Waterhouse, E., Modern theories of religion. London, Kelly.

Wenley, R., Kant and his philosophical revolution. Edinburgh, Clark.

C. Französische Literatur.

Bréhier, Chrysippe. Paris, Alcan.

Delvaille, Essai sur l'histoire de l'idée du progrès. Ebda.

Hamelin, La philosophie de Descartes. Ebda.

Joyau, Epicure. Ebda.

Masson, P., Lamartine. Paris, Hachette.

Vernes, Histoire sociale des religions. Paris, Alcan.

Zeiller, L'idée de l'état dans Thomas d'Aquin. Paris, Alcan.

Geschichtliche Abhandlungen in den Zeitschriften.

Philosophisches Jahrbuch. B. XXIV. H. 1. Zimmermann, Arnaulds Kritik der Ideenlehre Malebranches. Hein, Humes Kausaltheorie. Trampe, Goethe und Spinoza.

Kantstudien. B. XV. H. 4. Cohen, August Stadler. Hartmann, Zur Methode der Philosophiegeschichte. Reinecke, Kant und Fries. Ewald, Die deutsche Philosophie im Jahre 1909.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. B. XXXIV. H. 3. Horten, Indische Gedanken in der islamischen Philosophie. Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beziehung.

Revue de Philosophie. 1910. Nr. 11. De Peslouan, Histoire des idées et des recherches touchant la nature du diamant. Belmond, La connaissance de Dieu d'aprés Duns Scot.

Revue philosophique. 1911. Nr. 1. Lalande, L'idée de vérité d'aprés James et ses critiques.

Mind. 1911. Nr. 77. Solomon, The philosophy of Bergson.

Rivista di filosofia. 1910. Fasc. V. Marchesini, I metodi critici di Gentile.

The Monist. Vol. XXI. No. 1. Salter, Schopenhauers type of idealism. Boodin, From Protagoras to William James.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. B. 141. H. 1. Lüdtke, Kritische Geschichte der Apperzeptionsbegriffe.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

Adickes, E., Untersuchungen zu Kants physischer Geographie. Tübingen, Mohr.

Apelt, O., Platons Dialog „Theätet“ übersetzt und erläutert. Leipzig, Dürr.

Bauch, Br., Immanuel Kant. Leipzig, Göschen.

Bergmann, E., Die Begründung der deutschen Ästhetik. Leipzig, Röder & Schunke.

Cassirer, E., Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit. Bd. I. Zweite Auflage. Berlin, Cassirer.

Dilthey, W., Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Berlin, G. Reimer.

Eljaschoff, E., Die Voraussetzungen des modernen Psychologismus und der Ausgangspunkt Kants. Bern, Scheitlin.

Franke, G. H., Über die Entwicklung der Dinge. Berlin, E. Hofmann.

Friedländer, S., Friedrich Nietzsche. Leipzig, Göschen.

Fulci, Fr. P., Die Ethik des Positivismus in Italien. Stuttgart, Cotta.

Glücksohn, M., Fichtes Staatslehre. Bern, Scheitlin.

Horten, M., Die philosophischen Ansichten von Razi und Tusi. Bonn, Hanstein.

Horten, M., Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam. Bonn, ebd.

Horten, M., Die Philosophie des abu Raschid (um 1068). Bonn, ebd.

Keyserling, Graf H., Prolegomena zur Naturphilosophie. München, J. F. Lehmann.

Kiefer, A., Der Mensch. Breslau, Koebner.

Kvačala, J., Analecta Comeniana. Berlin, Weidmann.

Löwenthal, A., R. Jona Gerundi und sein ethischer Kommentar zu den Proverbien. Berlin, Poppelauer.

Lüteke, H., Studien zur Philosophie der Meistersänger. Berlin, Mayer & Müller.

Lynkeus, Das Individuum und die Bewertung menschlicher Existenzen. Dresden, Reissner.

Mausbach, J., Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin. Freiburg, Herder.

Monumenta Germaniae Paedagogica. Bd. XLVII: Dokumente zur Geschichte der humanistischen Schule im Gebiet der Bayerischen Pfalz. I. Berlin, Weidmann.

Oesterreich, K., Die deutsche Philosophie in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. Tübingen, Mohr.

Pendzig, P., Die Ethik Gassendis und ihre Quellen. Bonn, Hanstein.

Plenge, J., Marx und Hegel. Tübingen, Laupp.

Rudolph, H., Die Stellung der Physik und Naturphilosophie zur Weltätherfrage. Berlin, Allg. Med. Verlagsanstalt.

Rumpf, M., Volk und Recht. Oldenburg, Stalling.

Rupp, J., Gesammelte Werke. Bd. VII: Von Freiheit. Leipzig, Fr. Eckardt.

Pötschel, W., Jakob Sigismund Beck und Kant. Diss. Breslau.

Rzesnitzek, Schulpsychologie, Unterrichts- und Erziehungslehre. Leipzig, Dürr.

Scholz, H., Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Leipzig, Hinrichs.

Schultz, W., Gesetze der Zahlenverschiebung im Mythos und in mythenhaltiger Überlieferung. Wien, Anthrop. Gesellschaft.

Schuppe, Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik. Zweite Auflage. Berlin, Weidmann.

Sigwart, Chr., Logik. Vierte Auflage, besorgt von H. Maier. Bd. I u. II. Tübingen, Mohr.

Simmel, G., Hauptprobleme der Philosophie. Leipzig, Göschen.

Warschauer, E., Schopenhauers Rechts- und Staatslehre. Kattowitz, Gebr. Böhm.

Wendel, G., Sozialpädagogische Essays. Berlin, Leonhard Simion Nf.

Wundt, M., Griechische Weltanschauung. Leipzig, Teubner.

Zinkernagel, Goethe und Hebbel. Tübingen, Mohr.

Zitscher, H., Philosophische Untersuchungen über die Zahl. Diss. Greifswald.

B. Englische Literatur.

Benett, W., Justice and Happiness. Oxford, Clarendon Press.

Keary, Ch. Fr., The pursuit of reason. Cambridge, University Press.

Laguna, Th. de, and Gr. A. de Laguna, Dogmatism and evolution. New York, Macmillan.

Mac Kinnon, Fl. J., The philosophy of John Norris of Bemerton. Baltimore.

Moore, A. W., Pragmatism and its Critics. Chicago, University Press.

Schiller, F. C. S., Riddles of the Sphinx. London, Sonnenschein.

C. Französische Literatur.

Boeck, J. de, Théorie de la détermination sur la base du passenthéisme de Krause. Paris, F. Alcan.

Bréhier, E., Chrysippe. Paris, Alcan.

Dubnisson, A., Positivisme intégral. Paris, Crès & Cie.

Vaschide, N., et R. Meunier, La psychologie de l'attention. Paris, Bloud & Cie.

D. Italienische Literatur.

Pizzagalli, A. M., La cosmogonia. Milano, Hoepli.

Tilgher, A., Le antinomie della filosofia de diritto. Roma, Commento.

Vecchio, G. del, Il fenomeno della guerra. Sassari.

— J. del, El sentimento juridico. Madrid.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXIV. Band, 4. Heft.

XV.

Materie und Form bei Aristoteles.

Erwiderung und Beleuchtung

von

David Neumark.

II. (Schluß.)

Zu einzelnen Stellen.

So weit die „systematische Kritik" H.'s. Im folgenden will Husik sich ausschließlich der „Philologie" widmen:

S. 460.

21. Zur Stelle Phys. I. 6, 2: *πῶς ἢ ἡ πυκνότης τὴν μανότητα ποιεῖν τι πέφυκεν*; die ich S. 297: „Wie soll denn, z. B., die Dichtigkeit die Dünnheit erzeugen oder umgekehrt?" wiedergebe, bemerkt H. allen Ernstes, daß *ποιεῖν τι* nicht „erzeugen" heißt. Gewiß nicht, aber Aristoteles handelt es sich um die Erklärung des Werdens, Werden heißt Veränderung: Welche Veränderung kommt in Betracht, wenn die *πυκν.* die *μαν.* in Aktion setzen soll (da wir an das erst zubeweisende Substrat hier noch nicht denken können)? Etwa eine Farbe oder Bildung? (vgl. 5, 3 f.). Doch nur die Dünnheit. Die *πυκν.* kann die *μαν.* nicht in Aktion setzen, um sie, die *πυκν.*, etwas, nämlich die *μαν.*, erzeugen zu lassen. Also *ποιεῖν τι* heißt: etwas machen, etwas erzeugen, unter diesem Etwas steckt aber nichts anderes als eben die *μαν.*, da man bei dem von der *πυκν.* ausgehenden Werden nur an die Hervorbringung der *μαν.* denken kann. Der Sinn der ganzen Stelle ist also in meiner Paraphrase exakt wiedergegeben: „Wie soll die Dichtigkeit die Dünnheit erzeugen, oder umgekehrt, betreffen doch Beide ein Drittes?" Noch deutlicher aber

ist dies im folgenden, auf das sich H., merkwürdiger Weise, gegen mich beruft: *οὐ γὰρ ἡ φιλία τὸ νεῖκος συνάγει καὶ ποιεῖ τι ἐξ αὐτοῦ κτλ.* Artistoteles hält diesen Beweis, weil er *ἐναντία κατὰ τὸν λόγον* betrifft, für schlagender, als den ersten von *πυκν.* u. *μαν.*, den *ἐναντία κατὰ τὴν αἴσθησιν* (s. 5, 8. 9), weil es hier klarer ist, daß zum Werden noch ein Drittes gehört. Wir aber sehen daraus, daß wir auch das erste Argument dahin zu verstehen haben, daß ein Gegensatz aus dem anderen nichts erzeugen kann, im Falle des ersten Arguments also, daß *πυκν.* u. *μαν.* einander nicht dazu bringen können, das Gegenteil ihrer selbst hervorzubringen. Ich habe es bloß in meiner Paraphrase viel einfacher ausgedrückt, als dies im Text Aristoteles' der Fall ist. Vgl. noch 7, 14. 15. Ganz ausdrücklich aber finden wir dies als authentische Interpretation bei Aristoteles selbst. In Metaph. VII, 5, 1 handelt es sich Aristoteles genau um dasselbe, wie hier. Da er aber dort sein Argument dafür nur resumieren will, sagt er kurz: *οὐ πάντα ἂν τἀναντία γίγνοιτο ἐξ ἀλλήλων κτλ.*; s. m. Darst. S. 356. Wie wenig aber der philologische Rat H.s hier nötig ist, beweist am besten das Resumé der Argumente der Physik, das ich S. 354 gebe: „..... zweitens können aber auch Gegensätze ohne jede Vermittelung eines Dritten niemals aneinander geraten, um auf einander einzuwirken.“ Hier habe ich mich mehr an die Ausdrucksweise Aristoteles' gehalten, der Sinn ist aber derselbe; eine Qualität kann nicht auf die Gegenqualität so einwirken, um sie dazu zu bringen, sich in ihr Gegenteil zu verwandeln (s. folg. Nr.).

Bei meiner Wiedergabe des fraglichen Satzes hatte ich aber auch die Absicht, deutlich hervortreten zu lassen, daß es sich Aristoteles um das Motiv des Werdens handelt. H. hätte also diese Stelle nicht als für meine Interpretation Aristoteles' belanglos behandeln sollen. Und auch das: Um die Motive des Werdens handelt es sich auch nach der Übersetzung H.s (oder Hertlings, die H. hier zitiert, die aber dasselbe besagt, wie meine), er hätte sich also erinnern sollen, daß er dies oben (Nr. 10) in Abrede gestellt hat!

S. 461.

22. Zur Stelle 6, 3 E:, *πῶς οὖν ἐκ μὴ οὐσιῶν οὐσία ἂν εἴη; ἢ πῶς ἂν πρότερον μὴ οὐσία οὐσίας εἴη*; m. B. S. 279: „Wie soll nun aus zwei Nicht-Trägern (eines ein) Träger werden? Oder: wie soll das, was nicht Träger ist, früher sein, als der Träger? (das aber wäre der Fall, wenn die Gegensätze abwechselnd Träger für einander

würden ....).“ Zur Übersetzung der ersten Hälfte bemerkt H.: There is no question of two and one, zur Interpretation beider macht er geltend, daß hier nicht die *ἐναντία* miteinander verglichen werden, sondern diese mit den Naturdingen, die Aristoteles hier (nach H.) *οὐσίαι* nennt. H. ist vor allem die Erklärung dafür schuldig geblieben, warum Aristoteles in der ersten Hälfte des Satzes teils den Plural, teils den Singular gebraucht (H. selbst gebraucht in der Tat, statt dieses Singulars, den Plural), während er in der zweiten Hälfte beidemal den Singular gebraucht, ein Punkt, der nach meiner Übersetzung geklärt ist. Jedoch ist das minder wichtig, die Hauptsache ist die: Den Einführungssatz: *οὐθενὸς γὰρ ὁρῶμεν τῶν ὄντων οὐσίαν τἀναντία* gebe ich in dem Satze wieder: „Wir können nämlich die Gegensätze nicht als das Was irgendeines Dinges ansprechen (denn das Was eines Dinges ist der Träger der Zustände ...)“ Durch die Worte „irgendeines Naturdinges“ ist das Naturding als Illustrationsobjekt eingeführt. Dieses im Worte *οὐθενός* eingeführte Naturding muß festgehalten werden. Aristoteles gebraucht hier durchweg *οὐσία* ohne Artikel, er spricht also nicht von den Naturdingen. Diese würde er *αἱ οὐσίαι* nennen. Aristoteles ist in dieser Deduktion noch nicht so weit, die Naturdinge *οὐσία* zu nennen, er sagt bloß, die *οὐσία* müsse irgendwie in einem jeglichen Naturding stecken. Wir müssen also ein Naturding festhalten und nachsehen, ob und wie wir eines der in diesem Naturding auftretenden *ἐναντία* als *οὐσία* ansprechen können. Aristoteles weist nun nach, daß dies in keiner Weise möglich ist. Es ist also nicht richtig zu sagen, wie H., Aristoteles vergleiche die *ἐναν.* mit den aktual *οὐσίαι*; ich sage auch nicht, wie H. mir zuschreibt, Aristoteles vergleiche die *ἐναντία* (ohne nähere Qualifikation) mit einander, sondern man muß sagen, und das sage ich, daß Aristoteles die *ἐναν.* in einem Naturding zu einander daraufhin in Beziehung setzt, um die Unmöglichkeit nachzuweisen, eines von ihnen als Träger (*οὐσία*) anzusprechen. H. hat hier weder Aristoteles noch mich verstanden. Welchen Sinn hätte es denn, die Gegensätze Süß und Bitter, z. B., in abstracto mit einer süßen Mandel zu vergleichen? Und warum sollen denn beide, Süß und Bitter, früher sein müssen, als die süße Mandel? Im Gegenteil, keines von beiden. Bitter hat mit der süßen Mandel nichts zu tun, aber auch nicht Süß, wir sind doch unter der Supposition, daß

die Qualität ohne Substrat existiert. Nur wenn man, unter dieser Supposition, annimmt, daß ein jedes Naturding das Produkt des Kampfes der beiden selbständig ohne Substrat existierenden Gegenqualitäten ist, und diese beiden innerhalb des zur Illustration gewählten Naturdings zueinander in Beziehung bringt, dann ergibt sich das, was Aristoteles sagt. In unserem Beispiel: Die süße Mandel ist das Produkt des Kampfes zwischen den Qualitäten Süß und Bitter, in dem die Qualität Süß obgesiegt hat, und ebenso ist die bittere Mandel das Produkt eines solchen Kampfes, in dem aber die Qualität Bitter obgesiegt. Die verschwindende Qualität, aus der das Naturding geworden ist (Aristoteles sieht ja hier von der in der vorigen Nummer aufgeworfenen Aporie ab: *πρὸς δὲ τούτοις* = „Wollte man aber trotzdem von einer dritten, den Gegensätzen unterliegenden Natur absehen" — diese Aporie ist also selbständig, also unter der Voraussetzung, daß die Gegensätze einander in Aktion setzen und die Naturdinge erzeugen), soll als die *οὐσία* angesprochen werden, also von der süßen Mandel die Qualität Bitter und umgekehrt. Jetzt wird wohl auch H. schon verstehen, was meine „eigentümlichen" Interpolationen von „zwei-eines" und „abwechselnd" besagen wollen. (Für die zweite Interpolation würde sich sauer gewordener süßer Wein besser zur Illustration eignen)

Diese Stelle hängt mit der vorigen zusammen, ist also nicht so belanglos, wie H. geglaubt hat.

S. 461—462.

23. Zur Stelle 7, 7, mein Buch S. 299. H. wundert sich, daß ich eine Illustration wähle, von der Aristoteles sagt *ἐνίοτε λέγεται*. Er sagt: what Aristotle styles an exception. Das hat er nicht verstanden: Aristoteles setzt das dem vorhergehenden entgegen. Beim Werden mit Einbeziehung der Gegensätze kann man nicht „aus Etwas" sagen, es sei denn, daß man auch den Gegensatz nennt: „aus dem ungebildeten Menschen wird ein gebildeter Mensch", während man hier einfach sagt, „aus dem Erz wird eine Statue." Damit bereitet Aristoteles das folgende vor, s. mein Buch S. 299. Wenn aber H. sagt, daß, soweit er finden kann, Aristoteles nirgends einen Grund dafür angibt, warum wir nicht „Das Erz wird Statue" sagen, so verweise ich ihn auf die Stelle, die er unter der Feder hatte: *ἐκ γὰρ χαλκοῦ ἀνδριάντα γίγνεσθαί φαμεν, οὐ τὸν χαλκὸν ἀνδριάντα.* Aristoteles beschäftigt sich also hier mit dieser Frage, und die

Antwort darauf ergibt sich, wenn man den ganzen Abschnitt aufmerksam liest und ihn mit den von mir herangezogenen Stellen Methaphysik VI, 7. 8, zusammenhält. Dies nachzuweisen würde zu viel Raum beanspruchen, was ich bei der Bedeutungslosigkeit der Frage lieber vermeide. Wozu sich aber H. bemüht, aus der eben erwähnten Stelle der Metaphysik (die er wieder aus dem Gedächtnis schöpft!) etwas mitzuteilen, kann ich mir nur damit erklären, daß er die Steresis auch hier unbequem empfunden hat. Er lebt nämlich noch immer der Überzeugung, daß Aristoteles die Steresis nur so im Vorbeigehen berührt. Diese Frage ist aber genügend geklärt. Nur darf sich H. auf meinen Satz, daß Aristoteles auch bei *γιγνόμενα ἁπλῶς* ein *ἀντικείμενον* annimmt, nicht berufen, da dieser Satz meine Auffassung von der Steresis und deren Stellung in der Philosophie Aristoteles voraussetzt, genauer: zur Folge hat.

S. 462.

24. Zur Stelle 7, 12, m. Buch S. 300. Aristoteles hat oben, 9, zwischen *γιγνόμενα ἁπλῶς*, als welche er die *οὐσίαι* nennt, Werden ohne Einbeziehung der Gegensätze, und dem Werden mit Einbeziehung der Gegensätze unterschieden. Hier spricht Aristoteles von dem Werden der Naturdinge (*φύσει ὄντων*) und sagt *καὶ γεγόνασι μὴ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλ' ἕκαστον ὃ λέγεται κατὰ τὴν οὐσίαν*. Es liegt nun nahe, daß es sich hier um dieselbe Unterscheidung wie oben handelt. Dem steht jedoch entgegen, daß Aristoteles im folgenden *μουσικὸς ἄνθρωπος* als Illustration heranzieht. Dieser Schwierigkeit gehe ich aus dem Wege, indem ich die Stelle so wiedergebe: „Denn der gebildete Mensch (der, wenn ich vom Gegensatz: Ungebildet schweige, als ein aus dem Samen schlechthin gewordenes Naturding zu betrachten ist) ist auf irgendeine Weise aus dem „Mensch" und dem „Gebildet" zusammengesetzt, da sich die Definitionen des (gebildeten) Menschen in die Definitionen jener beiden (Begriffe) auflösen." H. behauptet nun, daß die beiden Unterscheidungen nicht identisch sind und besteht darauf, daß der gebildete Mensch nicht aus dem Samen kommt, will also meine Identifizierung von „Mensch" und „Samen des gebildeten Menschen" nicht gelten lassen. Das läßt sich hören. Er zitiert nun die Erklärung Simplicius', wonach die zweite Unterscheidung durch *κ. τ. οὐσίαν* die Steresis als ein Werden *κ. συμβ.* ausschließt. Aber diese Erklärung bedeutet nichts anderes,

als eben die Identifizierung der beiden Unterscheidungen, da Werden ἁπλῶς sich vom Werden mit Einbeziehung der Gegensätze eben darin unterscheidet, daß in der letzteren die Steresis ein Faktor ist, während in der ersteren dies nicht der Fall ist. Meine Erklärung der zweiten Unterscheidung ist also mit der Simplicius' identisch. Die Schwierigkeit in der Heranziehung des „gebildeten Menschen", bei dem es sich ja eben um ein Werden unter Mitwirkung der Steresis handelt, als Illustration für Naturdinge hat H. gar nicht gesehen, er will die Nichtidentität der beiden Unterscheidungen damit beweisen, daß Aristoteles den gebildeten Menschen als Illustration nimmt, ohne zu sehen, daß meine Interpretation eben diese Schwierigkeit, die ja für alle Fälle besteht (da Aristoteles von φύσει ὄντων spricht) beseitigen will. Er hat aber noch etwas anderes nicht gesehen. Wie kann Aristoteles hier die Steresis ausschließen wollen, er ist ja erst dabei, die Steresis abzuleiten und sie als Faktor einzuführen? Wenn Simplicius in der Zusammenfassung der ganzen Stelle diesen Ausdruck gebraucht, so will er eben das sagen, daß Aristoteles statt ἁπλῶς und nicht — ἁπλῶς hier den Ausdruck in κ. τ. οὐσίαν ändert, um dadurch den Begriff der Steresis, den er 13 Ende als einen Faktor κ. συμβ. einführt, vorzubereiten. Ich konnte mich nicht so ausdrücken, da ich in meiner Paraphrase die Steresis eben abzuleiten hatte, ich bezeichnete sie daher mit dem Ausdruck „Einbeziehung der Gegensätze". Daraus ergibt sich aber auch die Berechtigung meiner Interpretation: Aristoteles ist damit beschäftigt, für Hyle und Einzelding den gemeinsamen Begriff Steresis abzuleiten, er wählt deshalb den „gebildeten Menschen" als Illustration, das ist aber nur möglich, wenn man das ganze Werden des gebildeten Menschen, sowohl sein Werden ἁπλῶς oder κ. τ. οὐσ., wie auch das unter Mitwirkung der Gegensätze oder κατὰ συμβ. als einen Akt, den gebildeten Menschen als direkt aus dem Samen entstanden auffaßt. Daß der Text schwierig ist, gebe ich ohne weiteres zu, aber H. hat die Schwierigkeit nicht geahnt, weil er weder Aristoteles noch Simplicius noch auch mich verstanden hat. Hätte H. den Simplicius verstanden, so hätte er meine Interpretation bestätigt gefunden. Der Schwierigkeit, daß Aristoteles den „gebildeten Menschen" zur Illustration heranzieht, geht Simplicius aus dem Wege, indem er statt des Werdens des Gebildeten aus dem Ungebildeten (s. Kap. 7 Anf.) auf das Werden des

„gebildeten M e n s c h e n" aus dem „ungebildeten M e n s c h e n" den Ton legt, p. 216, 5: *ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὐκ ἂν γένοιτο μουσικὸς μὴ πρότερον ἄμουσος ὢν καὶ τοῦ ἀμούσου ὑποχωρήσαντος*, dies weiter, 26 f., dahin erklärend, daß Aristoteles die Heranziehung des gebildeten Menschen zur Illustration der *κ. οὐσ.* werdenden Naturdinge durch den Hinweis darauf rechtfertigt, daß die Auflösung des gebildeten Menschen in dessen Komponenten nicht durch Zerlegung in T e i l e , sondern durch Zerlegung in B e g r i f f e und D e f i n i t i o n e n geschieht, wodurch der „ungebildete Mensch", als ein Wesen von besonderer Definition, eine E i n h e i t darstellt: *σύγκειται . . . οὐ γὰρ ὡς τὰ κεχωρισμένα . . . διὸ οὐδὲ διαλύεται οὕτως, ἀλλ' εἰς τοὺς λόγους καὶ εἰς τοὺς ὁρισμοὺς ἡ διάλυσις.* Es ist derselbe Gedanke, den ich, viel einfacher, dadurch ausdrücke, daß ich den gebildeten Menschen aus dem Samen, dem ersten Träger der Definition des ungebildeten Menschen, hervorgehen lasse. In der Definition des Menschen nämlich kommt „ungebildet" nicht vor, das *ὑποκ.* des Werdens des gebildeten Menschen ist also der Mensch schlechthin. Simplicius sucht dieser Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen, weil er, wie selbstverständlich, Werden mit Einbeziehung der Gegensätze mit Werden unter Mitwirkung der Steresis i d e n t i f i z i e r t , 19 f.: *προσέθηκε δὲ τοῦτο καὶ διὰ τὴν στέρησιν, διότι λέγεται μὲν καὶ ἐκ τοῦ ἐναντίου καὶ μὴ ἐνυπάρχοντος γίγνεσθαι τὸ γιγνόμενον, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς ἐκ τούτου, καὶ οὐχ οὕτως ὡς ἐν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ εἶναι καὶ συμπληροῦν αὐτοῦ τὸ εἶναι;* also: Simplicius i n d e n t i f i z i e r t *γέν. ἐκ τ. ἐναντίου* mit *γ. κ. συμβ.*, welche Art von Werden er als e i n u n d d i e s e l b e dem Werden *κ. τ. οὐσίαν* entgegensetzt. Daraus ergibt sich natürlich, daß Simplicius auch *γ. κ. τ. οὐσ.* mit *γέν. ἁπλῶς* identifiziert. Simplicius sagt dies aber auch selbst ausdrücklich mit aller wünschenswerten Deutlichkeit zu 7, 8; p. 212, 26 f.: *τὴν γὰρ ὑποκειμένην οὐσίαν οὐ γίγνεσθαι ἁπλῶς, ἀλλὰ λευκὸν γίγνεσθαι . . . λέγομεν . . . τούτου δὲ αἴτιον τὸ τὴν οὐσίαν μὲν αὐτὴν καθ' αὑτὴν ὑφεστῶσαν καθ' ἑαυτὴν γίγνεσθαι . . . ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς οὐδὲ καθ' ἑαυτήν.* Simplicius identifiziert also *γ. ἁπλῶς* mit *γ. κ. τ. οὐσίαν* (vgl. Met. XI, 2, 6, zitiert oben Nr. 11). H. hätte doch einmal versuchen sollen, uns zu sagen, was denn eigentlich „*γένεσις* in general" ist, wenn weder *ἁπλῶς* noch *κ. σ.*! W o r i n ferner u n t e r s c h e i d e t sich *γέν. κ. σ.* vom Werden mit Einbeziehung der Gegensätze? H. operiert bloß mit

Worten, um nur zu widersprechen. Er muß wohl doch etwas geahnt haben, aber er weiß Rat: Er wirft die Worte Simplicius p. 216, 19 f. durcheinander: *γίγνεται κ. σ., ἐκ μὴ ἐνυπάρχοντος,* d. h. die zwischen *ἐχ* und *μή* stehenden Worte Simplicius: *τοῦ ἐναντίου καί* werden als unbequem einfach eliminiert! Wie nennt man doch diese Methode? Und auch hier zeigt es sich, daß wir es nicht bloß mit einer Textfrage, wie H. gedacht, sondern mit der Interpretation Aristoteles' zu tun haben. — H. geht nun zur nächstfolgenden Stelle über, aber mit Übergehung des dazwischen liegenden Satzes über die zwei Definitionen: konsequent!

25. Zur Stelle 7, 13. H. behandelt diese Stelle als besondern Punkt. Er sieht nicht, daß es sich um ein und dieselbe Frage handelt, nämlich ob die zwei Unterscheidungen identisch sind. Was er hier noch zur Frage der Einheit der Hyle und der Steresis sagt, ist bereits oben erledigt (s. Nr. 11 u. 19). H. fühlt nach und nach seine Notlage in der Steresisfrage, sagt daher: and hence was omitted (wo?), dann: and may be omitted — das alles hier, wo Aristoteles erst daran ist, die Steresis einzuführen!

S. 463.

26. Zur Stelle 8, 5: H. sieht wieder nicht, daß es sich um dieselbe Frage, wie in 24, handelt. Aristoteles identifiziert hier ausdrücklich die beiden Unterscheidungen (ist es ja auch diese Stelle, auf die Simplicius bei seiner Erklärung hinweist). Was er noch gegen meine Interpretation und Erklärung vom *ἐνυπάρχοντος* (H. zitiert *ὑπάρχοντος*!) als nicht positiv innewohnend (nach H.s Zitat sieht es ja aus, als ob ich die Steresis ein positives Element sein lasse) vorbringt, ist, sofern es sich um die von H. gegebene Erklärung handelt, unverständlich und sinnlos, sofern aber es sich gegen meine Auffassung der Steresis wendet, bereits erledigt. Meine Erklärung dieser Stelle stützt sich auf Kap. 9, auf das ich in der Zusammenfassung hinweise (S. 306). Hier gibt es keine Schwierigkeit, hier gibt es auch keine Möglichkeit, die Stelle noch anders aufzufassen, es sei denn, daß man, von allen vom Wissen um die Sache auferlegten Rücksichten frei, entschlossen ist, um jeden Preis zu widersprechen.

27. Zur Stelle 8, 9. H. sagt: *ὑπάρχε* beziehe sich nicht auf das Produkt, wie ich es verstehe, sondern auf den Ursprung. Es würde ja eigentlich genügen, das Gegenteil zu behaupten und darauf hinzuweisen, daß H. gegen meine Übersetzung nichts vorzubringen weiß. Es ist aber

auch klar, daß die Gegenauffassung unmöglich ist. *τοῦτο* kann sich nicht auf *ἵππος* beziehen, weil 1. dieses Wort im Satze zu weit zurückliegt, 2. es müßte *οὗτος* (oder *αὕτη*) heißen, 3. da Aristoteles nicht bloß sagen will, daß das Pferd bereits existiert, sondern daß es als Tier existiert, so hätte er, wenn *τοῦτο* nicht das *ζῷον* ersetzt, eben *ὑπάρχε ζῷον* sagen müssen, 4., und das ist die Hauptsache, nach dieser Übersetzung beweist Aristoteles etwas, woran ihm hier nichts liegt, während seine Behauptung unbewiesen bleibt. Aristoteles will beweisen, daß auch beim Werden *ἁπλῶς* (ein Tier aus einem Tier) kein neues Sein in die Erscheinung tritt, da das neugeborene Tier in dem Tier, aus dem es geboren worden ist, irgendwie vorhanden war, bevor es aus ihm (als Samen!) herauskam, war also ein Tier, bevor es als solches herauskam.

28. Zur Stelle Metaph. V, 1, 4: *Εἰ δὴ πάντα τὰ φυσικὰ ὁμοίως τῷ σιμῷ λέγονται, οἷον ῥίς κτλ.* gebe ich wieder, S. 320. „Da es aber bei allen anderen Naturdingen, die ja sämtlich nicht ohne Bewegung, somit sämtlich stoffbehaftet sind, (das entspricht dem Satz weiter unten: *οὐθενὸς γὰρ κτλ.*) ebenso verhält (wie bei der hohlen Nase und der Hohlheit), so ist es klar" . . . . Dazu bemerkt H.: N. translates wrongly the passage. Wenn er dies für eine Übersetzung hielt, mußte er doch erst fragen, warum ich die Worte *τῷ σιμῷ* überhaupt nicht übersetzt habe. Er besteht darauf, Aristoteles will bloß sagen, alle Naturdinge sind gleich *σιμόν* konkrete Dinge. Das will er gewiß sagen, und das ist in meiner Paraphrase für jeden geraden Menschen klar und deutlich ausgedrückt. Aristoteles will aber noch etwas sagen, was der Einsicht H.s unzugänglich geblieben ist. Aristoteles sagt oben *ἔστι γὰρ τὸ μὲν σιμὸν κοίλη ῥίς*, hier gibt er *ῥίς* als Illustration der Naturdinge, die sämtlich dem *σιμόν* gleichen, dann zieht er daraus den Schluß, daß die Naturwissenschaft in einem gewissen Sinne sich auch mit der Seele beschäftigen muß. Daraus ergibt sich aber für jeden Kundigen deutlich, daß Aristoteles auf das Vorhandensein des Formprinzips in den Naturdingen den Ton legt. Wenn er nun sagt, daß alle Naturdinge *τῷ σιμῷ* gleichen, so will er damit sagen, daß sie Stoff und Form haben, im Sinne der obigen Erklärung: *σιμόν = κοίλη ῥίς*, das heißt, es ist in Form und Stoff aufzulösen. Dieser Gedanke ist durch meine abkürzende Paraphrase klar und deutlich ausgedrückt.

S. 463—464.

29. Zur Fortsetzung dieser Stelle: *καὶ διότι καὶ περὶ ψυχῆς ἐνίας θεωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ* gebe ich wieder: „... und warum es zur Aufgabe des Naturforschers gehört, auch über die Seele einige Untersuchung anzustellen..." Dazu bemerkt H. allen Ernstes, daß *ἐνίας* nicht „einige" bedeutet. Aber für jeden nicht sophistischen Kritiker, der Deutsch und Griechisch versteht, ist es klar, daß meine deutsche Paraphrase den Sinn der Stelle kürzer und klarer wiedergibt, als dies durch eine wörtliche Übersetzung (ohne weitere Erklärung) möglich wäre. Die wichtige philologische Mitteilung H.,s ist nämlich nur für „einige" als Plural richtig, von dem in meinem Satze vorliegenden Gebrauch mit Singularkasusendungen scheint H. keine Kenntnis zu haben. Die wörtliche Übersetzung der Stelle würde in der Tat lauten: „und warum es des Naturforschers (Aufgabe) ist, auch über einige Seele (*περὶ ψυχῆς ἐνίας*) Untersuchung anzustellen." Also *ἐνίας* heißt hier in der Tat „einige" (Akk. Singular = gr. Gen. Sing.)! Nur müßte dieser Satz, abgesehen von der Härte des Ausdrucks, erst durch eine Mitteilung über Aristoteles' Dreiseelentheorie erklärt werden.

S. 464—465.

30. Zur Stelle Met. VI, 4, 4, mein Buch S. 323. H. weiß nichts gegen meine Paraphrase (translation, or paraphrase, endlich!) vorzubringen. Er wirft mir vor, daß ich „Mensch an sich" im weiteren, und „das An-sich des Menschen" im engeren Sinne gebrauche. Er versteht nicht, worum es sich handelt. Aristoteles sagt eben, daß „der Mensch an sich" mit dem „An sich des Menschen" identisch ist. Die von H. vorgebrachte Interpretation der Stelle, daß es sich Aristoteles um den verschiedenen Gebrauch von *καθ' αὑτό* handelt, was wir „sagen" oder „nicht sagen" können, ist, auch für den wahrscheinlichen Fall, daß er sie irgend einer von ihm benutzten, aber schlechten Übersetzung verdankt, ganz absurd. Aristoteles hat hier durch kein Wort angedeutet, daß es sich ihm hier um „sagen" handelt. Er will bloß das wahrhafte Sein bestimmen. Daß Aristoteles hier *ἐπιφάνεια* im Gegensatz zu *σῶμα* im Sinne hat, ist im Texte durch nichts gerechtfertigt, abgesehen davon, daß dadurch ein den Bedürfnissen der Diskussion durchaus fernliegender Gedankengang hineingetragen wird. Er sagt ferner, *αὐτό* könne hier nicht als ein pron. pers. aufgefaßt werden. Aber warum nicht? Außerdem steht nichts im Wege,

das von mir gebrauchte „es“ als betont aufzufassen; die Erklärung in der Klammer macht es deutlich, daß der Einwand Aristoteles’ eben darin besteht, daß das Ding, die weiße Oberfläche, selbst, d. h. ein Teil desselben, etwas Innewohnendes ist. Er sagt ferner: *πρόσεστι* heißt nicht existieren als Prädikat, Attribut. Warum nicht? Die Erklärung H.,s, because the thing defined (*αὐτό*) is used in the definition, ist indiskutabel, Aristoteles sagt hier nichts von Definition, er ist jetzt in der Einleitung zur Diskussion des Definitionsproblems in der Metaphysik (3: *καὶ πρῶτον εἴπομεν ἔνια περὶ αὐτοῦ λογικῶς*). Das allein genügt auch schon zur Zurückweisung der angebotenen Erklärung des *πρόσεστι*. Im folgenden *Ἐν ᾧ κτλ.* soll Aristoteles hier sagen wollen: the thing defined must not be used in the expression of the *τί ἦν εἶναι*. Gesetzt, aber warum nicht? nicht deshalb, weil es zusammengesetzt ist und, außer dem *τί ἦν εἶναι*, noch etwas anderes enthält, nämlich etwas, was zu jenem im Verhältnis des Innewohnens steht? Das Ergebnis dieser ganz indiskutablen Interpretation wäre somit wieder der von mir wiedergegebene Gedanke.

S. 465.

31. Zu 4, 6, mein Buch S. 325—326: Gegen meine Interpretation dieser sehr schwierigen Stelle weiß H. vorzubringen, Bonitz erklärt die Stelle für schwierig und gibt sie auf. Nun, darauf ist natürlich nichts weiter zu antworten, als daß es kein Gesichtspunkt ist. Die Interpretation muß auf ihre Stichhaltigkeit geprüft werden. Stellt sie die Gedankenverbindung annehmbar her? H. sagt, nein, verlangt aber, daß wir ihm dies einfach aufs Wort glauben. Das müßte man aber irgendwie zeigen können. Die nächste Frage: verstößt meine Interpretation irgendwie gegen den griechischen Sprachgebrauch? H. weiß nur eine Frage: Has *ὅλως* ever the meaning which N. gives it, as equivalent to *ἁπλῶς*? Ja, gewiß, sehr oft. Ein Beispiel müßte ja schon genügen. Ein solches, ja zwei, konnte H. in dem eben behandelten Kap. 4, 1, 2 finden: *τὰ ὅλως ἀγαθά*, *τὰ ὅλως γνωστά*, die lat. Übersetzung hat an diesen Stellen, sowie an unserer, simpliciter, also dasselbe Wort, mit dem sie *ἁπλῶς* zu übersetzen pflegt. Vgl. die oben Nr. 24—26 behandelten Stellen in Phys. 1, 7 u. 8. Am allerwenigsten aber ist H., nach dem Aristoteles dort *ἁπλῶς* an verschiedenen Stellen in verschiedener Bedeutung gebraucht, berechtigt, um die Interessensphäre des *ἁπλῶς* so besorgt zu sein.

Auch sind die hier behandelten Stellen für meine Aristoteles-Interpretation nicht irrelevant, und H. ist nicht berechtigt, aus dem Zusammenhang gerissene Sätze zu behandeln. Vielmehr war es seine Aufgabe, nachzuweisen, daß seine Interpretation der behandelten Stelle auch im Zusammenhang der ganzen Diskussion der Metaphysik gerechtfertigt ist. Nun, wir wollen H. das Recht auf die Flucht nicht streitig machen, wir wollen ihn nur auf dieser noch weiter verfolgen.

32. Zu meiner Interpretation der folgenden Stelle, 7, bemerkt H., *ἡ Ἰλιάς* bedeute hier nicht das Wort „Iliade", sondern die Iliade. Nein, es bedeutet hier in der Tat nur „Iliade". Der Beweis ist sehr leicht, aber H. liegt der Gegenbeweis ob. Er sagt ferner, daß ich nicht den Unterschied zwischen *ὄνομα* und *λόγος* sehe und die folgende Stelle unrichtig übersetze. Den Beweis für beide Behauptungen bleibt er schuldig, er macht nicht einmal den Versuch dazu. Nun, verlangt H., daß wir ihm auf Grund seiner bisherigen Leistungen, die wir eben kennen gelernt haben, aufs Wort glauben? Im Gegenteil, ich unterscheide genau zwischen „Namen", „genaue Beschreibung" und „Definition". H. hätte die Unrichtigkeit meiner Interpretation nachweisen müssen, wenn er sie angreift, nicht mir den, allerdings leicht zu führenden, Gegenbeweis überlassen. Daß „Iliade" ein *λόγος* ist, habe ich nicht behauptet, aber dafür das gerade Gegenteil: „. . . und folglich auch alle Namen . . . ., so daß auch der Name „Iliade" eine Definition wäre". Das sagt aber Aristoteles ausdrücklich: (*πάντες γὰρ ἂν εἶεν οἱ λόγοι· ἔσται γὰρ ὄνομα ὁτῳοῦν λόγῳ ταὐτόν, ὥστε καὶ ἡ Ἰλιὰς ὁρισμὸς ἔσται*). Aristoteles kommt also zur Iliade nicht unmittelbar nach *πάντες κτλ.*, welchen Satz allein H. zitiert, sondern erst nach dem von H. unterdrückten Mittelsatz *ἔσται γάρ κτλ.*, in welchem er auf die zu erwartende aber abzulehnende Konsequenz von der Identität von *ὄνομα* und *λόγος* hinweist, was dann mit *ὥστε* auf die Iliade exemplifiziert wird. Es handelt sich also um das Wort „Iliade" als „Namen". Jedenfalls hält H. die Worte *ἡ Ἰλιάς* hier als Beweis für *λόγος*, d. h., er hat die Stelle nicht verstanden. Aristoteles führt *ἡ Ἰλιάς* als Beispiel für *ὄνομα* an, wie nachgewiesen!

S. 465—466.

33. Zur Stelle 5, 1, 2: *Λέγω δ' οἷον ἔστι ῥὶς καὶ κοιλότης. . . τῷ τόδε ἐν τῷδε, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός γε (οὔθ' ἡ κοιλότης οὔθ' ἡ*

σιμότης πάθος τῆς ῥινός), ἀλλὰ καθ' αὑτήν. H. behauptet nun, daß die letzten drei Worte nicht zur Charakterisierung des τόδε ἐν τῷδε (meine Auffassung), sondern zur Charakterisierung des Wortes πάθος in dem von mir eingeklammerten Satze kommen, daß Aristoteles hier sagen will, es gebe πάθη καθ' αὑτά. Wer nur etwas von griechischer Syntax versteht, sieht sofort, daß dies falsch ist. ἀλλα κ. αὐ. korrespondiert dem οὐκ. συμβ. und muß, ebenso wie dieses letztere, als Charakterisierung des τόδε ἐν τ. aufgefaßt werden, während der Satz οὐθ' ἡ κτλ. nur eine Begründung des οὐ κ. συμβ. ist, welcher Satz syntaktisch auch ausfallen könnte. Das Wort πάθος ist denn auch emphatisch zu verstehen. Es ist kein Zustand! Wer aber hat H. gestattet, auf den Sperrdruck dieses Wortes in dem Zitat aus meiner Übersetzung (S. 328) zu verzichten? Fürchtete er, der Leser würde auf das richtige aufmerksam werden? Von πάθη κ. αὐτά spricht Aristoteles erst am Ende dieses Satzes: οὐ δ' ὡς τὸ λευκὸν . . . ἀλλ' ὡς τὸ ἄρρεν . . . καὶ πάνθ' ὅσα λέγεται καθ' αὑτὰ ὑπάρχειν, also erst hier charakterisiert Aristoteles κοιλ. und σιμ. als π. κ. αὐ., nach H. wäre dieser Satz überflüssig; auch berechtigt uns nichts dazu, das Ergebnis dieses Satzes in den obigen hineinzutragen. Aristoteles gebraucht diesen Ausdruck nur nachdem er den Unterschied zwischen πάθος und καθ' αὑτὰ ὑπάρχειν genügend dargelegt hat. Das gebe ich in meiner Darstellung dadurch wieder, daß ich das πάθος emphatisch auffasse, und zunächst nur von „Innewohnen an sich" (328—329) spreche: In 2 unterscheidet Aristoteles streng zwischen πάθ. und ὑπάρχ., erst in 3 gebraucht er π. κ. αὐτά. Es ist sehr traurig, daß man über diese Dinge sich unterhalten muß. Und mit welchem Selbstbewußtsein werden hier diese Sekundaner-Schnitzer vorgetragen!

Zum folgenden Satz: Ταῦτα δ' ἐστὶν ἐν ὅσοις ὑπάρχει ἢ ὁ λόγος ἢ τοὔνομα, οὗ ἐστὶ τοῦτο τὸ πάθος (also auch jetzt noch unterscheidet Aristoteles strenge zwischen πάθος und ὑπάρχειν!), καὶ μὴ ἐνδέχεται δηλῶσαι χωρίς, ὥσπερ τὸ λευκὸν ἄνευ τοῦ ἀνθρώπου ἐνδέχεται, ἀλλ' οὐ τὸ θῆλυ ἄνευ τοῦ ζῴου. Gegen meine Übersetzung orakelt H., ταῦτα does not refer to ζῷον and ποσόν, but to καθ' αὑτά predicates, such as ἄρρεν and ἴσον, und gibt folgende Erklärung des Satzes: These are predicates in which the notion or name is involved (presupposed — entspricht ὑπάρχει!) of the thing of which they (also: ἀρρ. und ἴσ.) are πάθη and without which they (the πάθη) have no meaning. Man weiß wirklich nicht, was damit anzufangen: 1. Was

will Aristoteles damit sagen, der Name oder der Begriff sei in den Prädikaten „Männlich“ oder „Gerade“ enthalten oder vorausgesetzt? 2. Es ist nicht wahr: Im Prädikat „Männlich“ ist der Name oder Begriff „Mensch“, „Pferd“ usw. weder enthalten, noch vorausgesetzt, und ebensowenig „Gerade“ im Namen oder Begriff „Quantität“ oder „Quantitativ“. 3. Aristoteles sagt: *τοῦτο τὸ πάθος*. H. macht daraus einen Plural und liest (stillschweigend): *ταῦτα τὰ πάθη*. 4. Aus dem folgenden *ὥσπερ κτλ.* ist es klar, was ja auch sonst klar ist, daß *καὶ μὴ ἐνδ. δηλῶσαι χωρίς* die Unmöglichkeit der Existenz bedeutet; von „bedeuten“ ist hier keine Rede. Diese Übersetzung ist also unmöglich. Ich beziehe daher *ταῦτα* auf *ζῷον* und *ποσόν, τοῦτο* aber auf *λευκόν* im vorigen Satze, wodurch in unserem Satze der Unterschied zwischen *πάθος* und *ὑπάρχ. κ. αὑ.* (den H. nicht kapiert hat) scharf hervortritt. H. hat gegen meine Übersetzung nichts vorzubringen, es sei denn: The first part of the sentence makes to me no sense — das wird ihm jeder glauben, der seine Fassungskraft bisher mit uns zu bewundern Gelegenheit hatte. H. war es aber auch nur deshalb möglich, mir zu widersprechen, weil er nur die jeweilige Stelle kennt, auf die ihn mein Buch führt. Meine Interpretation dieser Stelle ist durch Aristoteles eigene Worte gedeckt. Cat. III (V) sagt Aristoteles ausdrücklich, daß für Mensch z. B. nur *ζῷον* Namen und Begriff darstellt, nicht aber auch *λευκόν*. 4, 5: *ἐπὶ ἐνίων δὲ τοὔνομα μὲν οὐδὲν κωλύει . . . τὸν δὲ λόγον ἀδύνατον, οἷον τὸ λευκὸν . . . Τὰ δ' ἄλλα πάντα . . . οἷον τὸ ζῷον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου κατηγορεῖται . . .*; 9: . . . *τὸν γάρ τινα ἄνθρωπον ἐὰν ἀποδιδῷ, τί ἐστι, τὸ μὲν εἶδος ἢ τὸ γένος ἀποδιδοὺς οἰκείως ἀποδώσει, καὶ γνωριμώτερον ποιήσει ἄνθρωπον ἢ ζῷον ἀποδιδούς· τῶν δὲ ἄλλων ὅτι ἂν ἀποδιδῷ τις ἀλλοτρίως ἔσται ἀποδιδωκούς, οἷον λευκόν.*

S. 466—467.

34. H. bestreitet, daß Aristoteles in diesem Kapitel die Ausschließung des Gattungsprinzips und die Feststellung des Artprinzips als den eigentlichen Inhalt der Definition und als das eigentliche wahrhaft Seiende im Auge habe, er behauptet, there is not the faintest suggestion of the genus here and its parts in the definition (467). Aber: Aristoteles kommt in 4. 7 zur Schlußfolgerung: *Ὁρισμός δ' ἐστὶν . . . Οὐκ ἔσται ἄρα οὐθενὶ τῶν μὴ γένους εἰδῶν ὑπάρχον τὸ τί ἦν εἶναι, ἀλλὰ τούτοις μόνον . . . ὁρισμὸς δ' οὐκ ἔσται οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι.* Im folgenden wird derselbe Gedanke so formuliert, 9 Schluß: *ἐκεῖνο δὲ*

φανερὸν ὅτι ὁ πρώτως καὶ ἁπλῶς ὁρισμὸς καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστιν. Damit hat Aristoteles die *πάθη* aus der eigentlichen Definition und dem Charakter des *τί ἦν εἶναι* ausgeschlossen. Dann behandelt er in 5 solche Merkmale, ohne welche ein Ding gar nicht existieren kann, wie „Leben" für „Männlich" und „Zahl" für „Gerade" also notwendige Merkmale, die er zunächst durch den Ausdruck *ὑπάρχειν* bezeichnet, um für sie dann den Ausdruck *ὑπ. κ. αὑτά* zu prägen und auch für sie den Charakter des *τί ἦν εἶνα*, und eine Definition, d. h. den Ausdruck derselben in der Definition eines Dinges, zu beanspruchen und schließt wieder mit der Auskunft, daß in erster Reihe nur dem *τί ἦν εἶναι* eine Definition zukommt, und daß dieses nur in der *οὐσία* angesprochen werden kann, 5, 4: *δῆλον τοίνυν ὅτι μόνης τῆς οὐσίας ἐστὶν ὁ ὁρισμός;* 5: *Εἰ δ' εἰσὶ καὶ τούτων ὅροι . . . Ὥστε ὡδὶ μὲν οὐθενὸς ἔσται ὁρισμός, οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐθενὶ ὑπάρξει πλὴν ταῖς οὐσίαις, ὡδὶ δ' ἔσται.* 6: *Ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ὁ ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἢ μόνων τῶν οὐσιῶν ἐστὶν ἢ μάλιστα καὶ πρώτως καὶ ἁπλῶς, δῆλον.* Hält man diese zwei Stellen, in denen *τῶν οὐσιῶν* (4, 9) mit *τῶν γένους εἰδῶν* (4, 7) identifiziert wird, mit 5, 4, 5, 6: *ταῖς οὐσίαις, μόνης τῆς οὐσίας, μόνων τῶν οὐσιῶν* zusammen, so ist es klar, daß dieses Kapitel eben die Frage diskutiert, ob denn die Definition eines Dinges auch noch etwas anderes enthält, als das *εἶδος*. Aristoteles sagt also ausdrücklich, daß nur die *εἴδη* des *γένος* Gegenstand der Definition sind, und schließt das *γένος* und alle Arten von sonstigen *ὑπάρχοντα* aus der eigentlichen Definition und dem eigentlichen *τί*-Charakter aus. Ja sogar auf dem Standpunkt der Physik sagt Aristoteles, Cat. III (V), 6: *Τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν μᾶλλον οὐσία τό εἶδος τοῦ γένους κτλ.* Nebenbei, wie ist diese Stelle: *εἶδος* als *δευτ. οὐσία* mit unserer Stelle zu harmonisieren, wenn man nicht zwei Standpunkte in Aristoteles anerkennen will? Vgl. das ganze Kapitel, besonders auch die oben zitierte Stelle 9: . . . *καὶ γνωριμώτερον ποιήσει ἄνθρωπον ἢ ζῷον ἀποδιδούς.*

Dann zitiert H. in meinem Namen: That according to Aristotle *σιμόν* does not necessarily include *ῥίς* . . . not by denying that *σιμόν* involves *ῥίς* . . . Das ist nicht wahr. Ich sage S. 331: Aristoteles ist eben der Ansicht, daß man zur Bezeichnung der Nasenkonkavität in der Tat nicht gerade den speziellen Ausdruck *σιμόν* in der angenommenen technischen Bedeutung ge-

brauchen solle, es genüge vielmehr, σιμόν in der ursprünglichen Bedeutung zu nehmen, oder man gebraucht besser κοίλον, welches den speziellen Sinn der Nasenkonkavität nicht angenommen hat.“ Das entspricht den Worten Aristoteles, 4: ἀλλὰ λανθάνει ὅτι οὐκ ἀκριβῶς λέγονται οἱ λόγοι, sowie der ganzen Stelle, die ich Seite 333 wiedergebe.

H. bietet nun eine Interpretation des ganzen Kapitels an. Wir wollen davon absehen, daß er nicht einmal den Versuch macht, diese an der Hand des hier sehr schwierigen Textes nachzuweisen. Wir wollen sie dennoch prüfen: Aristotle admits, nay maintains, that σιμόν and ἄρρεν and ἄρτιον, etc. do involve the subject etc. — Also σιμόν und ἄρρεν und ἄρτιον stehen auf einer Stufe. Aristoteles sagt aber ausdrücklich, 3: Ἔστι δ' ἀπορία καὶ ἑτέρα περὶ αὐτῶν, die beiden Aporien sind also voneinander verschieden. Nach meiner Interpretation betrifft die erste Aporie das sachliche Verhältnis der notwendigen Merkmale zum Gegenstand der Definition, die andere hingegen den sprachlichen Ausdruck. Nehmen wir nun die eigentliche Interpretation: The question then is, is there a definition of such as seem, by the designation, units, and καθ' αὑτά? The answer is unequivocally, no. Because, after all, they do contain two, a subject and a predicate. Again, they cannot have a τί ἦν εἶναι because, in virtue of the fact that σιμόν involves ῥίς, σιμὴ ῥίς,, if analyzed far enough, will be found to be an infinite phrase, and there can be no definition of the infinite. Es verlohnt sich, auf diese, offenbar einer mangelhaften und von H. obendrein mißverstandenen Übersetzung entnommene Interpretation näher einzugehen. Sie kann nämlich als vorzügliches Schulbeispiel dienen zur Illustration eines Blindgeborenen, der über Farben spricht. Wir sehen davon ab, daß H. die Erklärung für if analyzed etc. und den Nachweis desselben im Texte schuldig geblieben ist, ebenso von dem falschen unequivocally no, da Aristoteles in Wahrheit sowohl die Definition wie das τί ἦν εἶναι für die hier behandelten Dinge im uneigentlichen Sinne zuläßt (5). Was ist das Ergebnis der Diskussion in Kap. 5 nach dieser „Interpretation“? Im vorigen Kapitel gelangte Aristoteles zum Ergebnis, daß man τὸν ἐκ προσθέσεως λόγον nicht als Definition ansehen könne, da diese nur das εἶδος = οὐσία = τί ἦν εἶναι betrifft. Darauf leitet er Kap. 5 ein: Ἔχει δ' ἀπορίαν, ἐάν τις μὴ φῇ ὁρισμὸν εἶναι τὸν ἐκ προσθέσεως λόγον, τίνος ἔσται ὁρισμὸς τῶν

οὐχ ἁπλῶν ἀλλὰ συνδεδυασμένων; ἐκ προσθέσεως γὰρ ἀνάγκη δηλοῦν. Nach dem Ergebnis des 4. Kapitels würde es nur von einfachen Dingen eine Definition geben, da aber bei den Naturdingen die Sache nicht so einfach liegt, indem sie außer dem höchsten Wesensprinzip auch die niedrigeren Wesensprinzipien als notwendige Merkmale haben, so kämen wir dazu, sie von der Möglichkeit einer Definition auszuschließen. Die Antwort ist: Es gibt zwei Arten von Definition, eine uneigentliche, in die auch die notwendigen Merkmale durch *τ. ἐκ προσθ. λόγον* aufgenommen werden, und eine eigentliche, die eben nur das *τί* aufnimmt. Das nach unserer Interpretation. Nach H. fragt hier Aristoteles nicht nach der Definition der zusammengesetzten Naturdinge, sondern nach der Definition gewisser Merkmale in abstracto. Kann man das Merkmal „Männlich" definieren? Aristoteles sagt: nein, weil dieses bereits ein Lebewesen voraussetzt, enthält also Subjekt und Prädikat: das Lebewesen ist männlich, daher keine Definition. Wovon aber gibt es noch eine Definition, wenn dem so ist? Mensch ist ein menschliches Lebewesen, Pferd ist ein pferdliches Lebewesen, Apfel ist eine apfelartige Pflanze usw., ja, selbst wenn wir zu den vier Elementen zurückgehen: Feuchtigkeit involviert Begriff und Namen des Wassers: das Wasser ist feucht, also Subjekt und Prädikat. Danach gibt es überhaupt keine Definition, auch nicht von den einfachsten Dingen, d. h. von den Dingen mit einem Merkmale (denn ganz einfache Dinge haben in der Tat keine Definition, das gilt von der formfreien Hyle sowohl, wie von dem stofffreien Formprinzip, s. mein Buch S. 365). Und dann: das Merkmal „Männlich" kann definiert werden: „Männlich" ist die Zeugungspotenz eines Lebewesens. Wie in aller Welt soll die Tatsache, daß wir beim Worte „Männlich" schon an Lebewesen denken, uns daran verhindern, dieses Merkmal seinem Wesen nach zu definieren. H. geht aber noch weiter, er sagt, das Merkmal „Männlich" (er operiert zwar mit dem bequemeren *σιμόν*, aber man muß doch dafür wohl auch *ἄρρεν* setzen können!) kann gar kein *τί* haben, weil — übergehen wir das mysteriöse if analyzed — es nicht definiert werden kann. Gesetzt, der Satz: „Männlich" ist die Zeugungspotenz eines Lebewesens, könnte durch irgendein Sophisma seines Wertes als Definition beraubt werden, würde dadurch die Zeugungskraft aufhören, das *τί ἦν εἶναι* von „Männlich" zu sein? Man sieht, bei dieser Interpretation des Kapitels verliert man, ab-

gesehen von dem Zusammenhang mit dem Text, allen Wirklichkeitsgrund unter den Füßen und man bewegt sich in der freien Luft abstruser Absurditäten. Man kann zwar sagen: „Männlich“ ist kein Naturprinzip für sich, also kein *τί* im Sinne des Formenreiches, dazu aber muß man sich erst auf den Boden unserer Interpretation des Aristoteles stellen! Zu alledem aber kommt noch, daß ich in der Interpretation des Kap. 5 gleichsam auf eine authentische Interpretation, Cat. III (6), hinweisen kann (s. oben).

S. 467,

35. Zur St. 6, 2. 3, m. B. S. 336. Es handelt sich um eine schwierige Stelle, Übersetzer (vgl. lat. Übers.) und Komm. fügen ein Wort hinzu (wenn auch nur in der Interpretation), *τὰ ἄκρα* erklären sie: die beiden Extreme des Syllogismus. Die Stelle bleibt trotzdem schwierig. Nach meiner Interpretation ist hier von Syllogismus nicht die Rede und die Stelle gibt einen guten Sinn. H. orakelt diese Interpretation hinweg, hat aber weiter nichts vorzubringen, als daß die Kommentare die Stelle schwierig fanden. Er sagt: Aristoteles gives no illustration of white and black, aber er tut so in dem unmittelbar vorhergehenden und in dem unmittelbar folgenden: *Ἀλλ' ἴσως γ' ἐκεῖνο δόξειεν ἂν συμβαίνειν, τὰ ἄκρα γίγνεσθαι ταὐτὰ κατὰ συμβεβηκός, οἷον τὸ λευκῷ εἶναι καὶ τὸ μουσικῷ εἶναι, δοκεῖ δ' οὔ:* Es könnte aber scheinen, sich so zu verhalten, daß die Extreme im uneigentlichen Sinne dasselbe sind, wie weiß sein und gebildet sein. Allein das scheint nicht der Fall zu sein. Der Sinn ergibt sich ganz ungezwungen: Aristoteles gibt dem Gedanken Raum, daß manche Extreme der Gegensatzpaare im uneigentlichem Sinne dasselbe sind, d. h. irgendwie einander bedingen, wie die weiße Hautfarbe und die Bildung. H. hält es für ganz fern: as if Aristotle were thinking of the black race as inferior in mental power to the white. Aber, Aristoteles hat gewiß Plato gelesen, und Plato läßt sich auf solche völkerpsychologische Klassifizierung wohl ein (vgl. m. B. II, nach Register s. v. Egypten, Hellenen, Skythen, Völkerpsychologie). Wenn H. vorbringt, daß der oben zitierte Satz eine reduction ad absurdum ist, so behauptet (richtiger wiederholt) er etwas, was in den Text in keiner Weise hineingebracht werden kann. Aristoteles gibt dem Gedanken Raum, kommt aber davon zurück, die Annahme scheint ihm nicht genügend begründet: *δοκεῖ δ' οὔ* ist kein Ausdruck für eine reductio ad absurdum. Ferner: *κατὰ συμβ.* ist eine Charakterisierung von *γίγνεσθαι ταὐτά,*

nicht, wie von H. mißverstanden, von τ. λευκῷ εἶναι und τ. μουσικῷ εἶναι. Auch ist die Aristoteles zugeschriebene Schlußfolgerung unhaltbar: Weil Weiß-sein und Gebildet-sein, obschon sie beide zum Menschen nur im Verhältnis von συμβεβηκότα stehen, nicht identisch sind, sind auch Weiß-sein und Mensch-sein nicht identisch. Diese Schlußfolgerung ist willkürlich. Bildung hat (nach H.) mit der weißen Hautfarbe nichts zu tun, überhaupt hat die Hauptfarbe keine notwendige Beziehung zur Bildung, da ein Mensch, weiß oder schwarz, auch ungebildet b l e i b e n kann. Die Tatsache, daß zwei Merkmale einem Dinge nur κ. σ zukommen, spricht eben d a f ü r , daß sie voneinander v e r s c h i e d e n sind. Anders aber mit der Hautfarbe, ein jeder Mensch m u ß notwendig eine Hautfarbe haben, und dem weißen Menschen ist die weiße Farbe gewiß irgendwie wesentlich, ebenso wie dem schwarzen die schwarze. H. sagt surely λευκόν cannot be the same as λευκῷ ἀνθρώπῳ εἶναι, for they are not similarly related to ἄνθρωπος. Diese Begründung ist eine p e t i t i o p r i n c i p i i : das Verhältnis von λευκόν zu λ. ἀνθ. εἶναι ist eben die zur Diskussion stehende Frage. Dieser petitio principii liegt ferner mangelhaftes Verständnis der Stelle zugrunde: Aristoteles sucht letztlich das Verhältnis von λευκόν zu τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, τὸ λ. ἀνθ. εἶναι ist nur ein M i t t e l g l i e d; 2 Schluß: ὥστε καὶ τὸ λευκῷ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ ἀνθρώπῳ (vgl. Nr. 9 und Metaph. IV, 9, 1. 2). S. 467—468.

36. Zur St. 8, 4. 5: H. widerspricht meiner Interpretation, daß Aristoteles in diesem Kapitel das Individuationsprinzip behandelt, sagt aber nicht, worum es sich denn sonst handelt. Er stellt Frage- und Ausrufungszeichen darüber zusammen, daß ich τόδε τι als vollständiges „Dieses" und τοιόνδε als ein „ähnliches" oder ein „andersartiges" auffasse. Er hat die Stelle weder in Aristoteles, noch in meinem Buche verstanden: Hier ist das zeugende Individuum als das Vergleichsobjekt festzuhalten: das P r o d u k t , sagt Aristoteles, müßte dem zeugenden τόδε in a l l e n S t ü c k e n gleich sein, in Wahrheit jedoch ist es ihm nur ähnlich, d. h. es ist ihm nur in den a l l g e m e i n e n A r t m e r k m a l e n gleich. Wenn daher H. sagt, the important addition that a l l t h i n g s o f t h e s a m e c l a s s would be the same, is omitted, so ist das sinnlos, es genügt, das zeugende Individuum als Vergleichsobjekt festzuhalten, die Indentität aller Individuen einer Art oder Gattung ergibt sich daraus von selbst,

besonders aber daraus, daß die ganze Diskussion unter den Gesichtspunkt der Frage nach dem Individuationsprinzip gestellt ist (s. w. u.). H. sagt ferner: ἐγίγνετο does not nean „would be", but rather „would become" — das hat er seiner äußerst mangelhaften Kenntnis des Griechischen zu verdanken, γίγνομαι heißt beides, hier allerdings könnte man auch „werden" übersetzen, allein ich wählte das „sein" als das Ergebnis des Werdens, worauf es hier ankommt. Aristoteles sagt: die Dinge einer Art müßten einander in allen Stücken gleich sein, was sie aber in Wahrheit nicht sind: Wir können darüber, wie die Dinge geworden sind, nur danach, wie sie sind, etwas ausmachen. Das amüsanteste an der Sache aber ist, daß H. hier in mitleiderregender Weise seiner Lust zum Kritisieren zum Opfer gefallen ist: Ich weiche nämlich hier in der Übersetzung gar nicht von der gangbaren ab, ich habe die Stelle nur besser beleuchtet, besonders durch den Hinweis auf 8, 8: καὶ ἕτερον μὲν διὰ τὴν ὕλην, ἑτέρα γάρ, ταὐτὸ δὲ τῷ εἴδει, ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος. H. aber, der weder Aristoteles noch die Übersetzer oder Kommentatoren, noch auch mich verstanden hat, setzt mir meine eigene Übersetzung entgegen. Er sagt: The real difference between τόδε τι and τοιόνδε is that between an individual and a universal, a particular and a general. Gewiß so, aber was will Aristoteles hier durch die Hervorhebung dieser Differenz sagen? Nichts anderes, als was er nach meiner Darstellung sagt. H. fährt fort: The argument against Plato is that you could not explain „genesis" of the particular on the theory of the ideas. Was ist das? — nicht: die Frage nach dem Individuationsprinzip? H. hat aber die Kritik dieser Stelle damit eingeleitet, daß er in Abrede gestellt, daß es sich Aristoteles in diesem Kapitel um diese Frage handelt! Hätte sich H. nicht mit Worten begnügt, sondern es versucht, dem Leser zu sagen, warum man die Entstehung des Individuums nach der Ideenlehre nicht erklären kann, so hätte ihm dieses bedauernswerte Malheur nicht passieren können. H. weiß nicht, daß die Frage nach dem Individuationsprinzip eben die Frage nach dem Grunde dafür ist, daß die Individuen einer Art einander nur durch die gemeinsamen Merkmale ähnlich sind, während sie sich durch die individuellen Merkmale voneinander unterscheiden. Er fand in einer Übersetzung etwas anders lautende Worte, daher das Malheur: „nichts als Worte"!

S. 468—470.

37. „Page 342 .... but non the less matter.“

H. stellt in Abrede, daß Kapitel 10 das Gattungsprinzip aus der Definition ausschließt, und im Zusammenhang damit stellt er auch in Abrede, daß 11: *Ὁ δ' ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος καὶ τὰ οὕτως ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα κτλ.* im Gegensatz zu 10: *Ἐπεὶ δὲ ἡ τῶν ζῴων ψυχή κτλ.* steht. Er sagt's und verlangt, daß wir es ihm aufs Wort glauben, er sagt, it is really parenthetical, macht aber nicht den Versuch, dies durch eine Übersetzung und Interpretation des Textes nachzuweisen. Daß es sich aber Aristoteles auch in diesem Kapitel um die Ausschließung des Gattungsprinzips aus der Definition handelt (wenn auch nicht in erster Reihe, da der eigentliche Zweck der Diskussion der Nachweis ist, daß der Inhalt des Einzeldings samt seinen notwendigen Merkmalen mit dem Inhalt des wahrhaft Seienden identisch ist, S. 341), geht schon daraus hervor, daß es die Fortsetzung des vorigen Kapitels ist, dann aber aus dem ganzen Gange der Untersuchung, wie dies in meiner Darstellung klar gemacht ist. Außerdem sagt das Aristoteles auch hier ausdrücklich, 10: (*ἕκαστον γοῦν τὸ μέρος ἐὰν ὁρίζηται καλῶς κτλ.*; 12 Ende: *τούτων δὲ οὐκ ἔστιν ὁρισμός κτλ.* Aristoteles ist also in diesem Kapitel noch immer an der Frage interessiert, was den Inhalt der eigentlichen Definition ausmacht. Wenn daher Aristoteles dem *ἄνθρωπος καθόλου* den *οὐσία*-Charakter abspricht, so tut er das nur, um darzutun, daß die eigentliche Definition nicht alles umfassen soll, was der Begriff Mensch außer dem Artprinzip noch an notwendigen Gattungsmerkmalen enthält. Dafür spricht auch Kap. 11, wo, 1 f., das Definitionsproblem wieder aufgenommen wird, und zwar in dem Sinne, ob auch das *καθόλου* zur Definition gehört: *καίτοι τούτου μὴ δήλου ὄντος οὐκ ἔστιν ὁρίσασθαι ἕκαστον. τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἴδους ὁ ὁρισμός* (es ist kein Zweifel zulässig: H. hat diese Kapitel nie im Zusammenhange gelesen, die sporadisch aufgegriffenen Stellen aber nicht verstanden). Die Annahme H.'s, daß dies gegen Platos Ideenlehre gerichtet ist, würde, wenn sie auch richtig wäre, an der Richtigkeit meiner Interpretation nichts ändern, aber diese Annahme ist unbegründet. Wenn Aristoteles gegen die Ideenlehre polemisieren will, tut er dies ausdrücklich, wie oben und in Kap. 11. — Die Einladung zum Widerspruch bildete hier der Schluß meiner sofort zu

besprechenden Anmerkung, S. 342—43: „Zur Begründung unserer Interpretation .... ist auf die Gegenüberstellung von 10: *Ἐπεὶ δέ κτλ.* (dem 14: *Εἰ μὲν γάρ ἐστι καὶ ἡ ψυχὴ ζῷον . . . Εἰ δ' ἑτέρα κτλ.* korrespondiert) und 11: *Ὁ δ' ἄνθρωπος κτλ. . . .*" Wenn ich etwas besonders zu begründen habe, hält es H. für eine gute Gelegenheit, seinen Geist leuchten zu lassen. — Nebenbei: H. spricht hier von der Seele, von der Aristoteles sagt (10), daß sie *εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι* des Tieres ist, als von der Form des Tieres (Hence, in animals, the soul being the form, etc.), er vergißt, daß er oben die Identität der Form mit dem Bewegungsprinzip und dem *τί* in Abrede gestellt hat!

Die ganze Hinterhältigkeit dieser „Kritik" ist durch das folgende illustriert: Lines 31—33 (= 10, 12 Anfang): *μέρος μὲν οὖν ἐστὶ καὶ τοῦ εἴδους (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι) καὶ τοῦ συνόλου τοῦ ἐκ τοῦ εἴδους καὶ τῆς ὕλης καὶ τῆς ὕλης αὐτῆς.* N. translates (!) as follows (pages 342, note): „Das Einzelding besteht aus dem Wahrhaft-Seienden und dem Stoffe dieses Stoffes, d. h. aus dem letzten Stoffe, der die entfernteren Stoffe bereits in sich enthält." The only comment to be made is an exclamation mark. Besides, N. does not seem to be aware that the words, *καὶ τῆς ὕλης*, after *εἴδους* are not found in the Mss. and are supplied conjecturally by Bonitz in the interest of quite a different interpretation, the right one (cf. Bonitz, Observationes Criticae in Aristotelis libros Metaphysicos, page 92). With those words omitted, not even N. can translate the passage as he does.

Die Hinterhältigkeit hier ist mannigfach: 1. Nach dieser Darstellung beruht meine Interpretation auf der hier zitierten Stelle. 2. Es handelt sich um eine Übersetzung der ganzen oben zitierten Stelle. 3. Meine Interpretation wird nicht angegeben, es wird nicht gesagt, ob ich Aristoteles eine Ansicht zuschreibe, die er nach H. nicht äußert, es wird nur orakelt, daß Bonitz anders interpretiert, und zu dessen Gunsten entschieden: an der Kompetenz H.s, zu entscheiden, wird wohl niemand mehr zweifeln, der unsere Ausführungen bisher verfolgt hat!

Wie verhält sich aber die Sache in Wahrheit? — wie folgt: Aristoteles ist in Kap. 10 damit beschäftigt, die Identität des Inhalts des Einzeldings samt seinen notwendigen Merkmalen mit dem Inhalt des wahrhaft Seienden nachzuweisen. Dies tut er, indem

er zwischen Tier im allgemeinen und einem bestimmten Tiere unterscheidet. Im letzteren Falle gehört das Lebensprinzip (*ψυχή*) nicht zur Form, sondern zum Stoffe: „Unter Stoff, Hyle, versteht man doch nicht immer Urstoff, Urmaterie, sondern ein jedes Wesen eines niederen Prinzips ist der Stoff des höheren Prinzips. Sokrates besteht nicht aus der Artform: Mensch (das heißt aus einem Komplex von Formen von den Urqualitäten angefangen bis zum Lebensprinzip, welche alle von dem höchsten Artprinzip: Mensch irgendwie eingeschlossen wären) und dem Urstoff, sondern aus der Form.: Mensch schlechthin (das heißt aus dem Denkvermögen) und dem letzten Stoffe, der all jene notwendigen unteren Prinzipien bereits darstellt. Scheint ja das Gehirn oder das Herz (in beiden suchten die Alten bekanntlich den Sitz des Denkvermögens) tatsächlich ein solch letzter, das Lebensprinzip darstellender Stoff zu sein." Dazu die Anmerkung: 1. 10—13 bis: *Ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν.* — Besonders zu beachten in 11: *Ὁ δ' ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος καὶ τὰ οὕτως ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα, καθόλου δὲ, οὐκ ἔστιν οὐσία, ἀλλὰ σύνολόν τι ἐκ τουδὶ τοῦ λόγου καὶ τησδὶ τῆς ὕλης ὡς καθόλου. καθ ἕκαστον δ' ἐκ τῆς ἐσχάτης ὕλης ὁ Σωκράτης ἤδη ἐστὶ, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως.* In diesem Sinne ist auch 12 zu verstehen: *μέρος μὲν οὖν . . . τῆς ὕλης αὐτῆς.* Das Einzelding besteht aus dem Wahrhaft-Seienden und dem Stoffe und dem Stoffe dieses Stoffes, das heißt aus dem letzten Stoffe, der die entfernteren Stoffe bereits in sich enthält." Es ist nun klar, daß meine Interpretation sich auf 11 stützt, wo Aristoteles diesen Gedanken mit aller wünschenswerten Klarheit und Deutlichkeit ausspricht während ich auf 12 nur nebenher hinweise. Ich habe den Bonitz nicht zur Hand und kann, bei der nachgewiesenen Unzuverlässigkeit H.'s in bezug auf Verständnis und Gewissenhaftigkeit, nichts darüber ausmachen (die lateinische Übersetzung hat die betreffenden Worte in gewöhnlichen Typen), was er in Bonitz verstanden und wieviel Unbequemes er unterdrückt hat. Aber wozu sollte ich darauf eingehen? Das sah wohl auch H., aber er weiß Rat: er unterdrückt die erste Hälfte meiner Anmerkung und den entscheidenden Satz im Text! Es ist ferner klar, daß der Satz: „das Einzelding usw." nur den letzten Teil von 12: *τοῦ ἐκ τοῦ εἴδους* paraphrasieren soll. Wenn H. etwas gegen meine Inter-

pretation hat, dann hätte er sie sachlich angreifen und dies auf Grund von 11 austragen sollen (s. Nachtrag).

Gegen meine Interpretation von Kap. 11 gesteht H., nichts vorbringen zu können, es sei denn sein allgemeines Gefühl. Das muß aber ein Kritiker irgendwie ausdrücken können. Wenn H. das nicht konnte, so war daraus nur eine richtige Konsequenz zu ziehen, sich für das Amt eines Kritikers erst genügend vorzubereiten, bevor man sichs anmaßt. Was ich als den Inhalt von Kap. 11 angegeben, ist einem jeden klar, der, im Gegensatz zu H., für die Lektüre meines Buches genügend vorbereitet ist und es nicht mit der ausgesprochenen Absicht liest, sich auf Grund der Arbeit anderer eine literarische Existenz zu begründen. Die Ausführungen H.,s in dem folgenden sind sehr konfus, aber ich bin wohl in der Lage, zu sagen, was er nicht verstanden hat: Es ist Verständnislosigkeit, zu sagen, daß ich Knochen und Fleisch mit dem Lebensprinzip identifiziere. Ich sage bloß, daß, da der Mensch niemals anders als in Fleisch und Knochen dargestellt ist, so kann man vom Lebensprinzip bei der Definition nicht absehen. Wenn er ferner fragt, worin die Ansicht der Eklektiker der Aristoteles' in der Physik gleicht, so ist das ausdrücklich gesagt: „Alles auf eine Form zurückzuführen (4, 5)", es sind also auch die Stellen verzeichnet, wo das gesagt ist, und auch die Stelle in 9, wo Aristoteles auf den Standpunkt der Physik ausdrücklich Bezug nimmt, ist einige Zeilen vorher angegeben.

S. 470—471.

38. Zu Kap. 12: Nachdem ich in den einleitenden Bemerkungen zu diesem Kapitel darauf hingewiesen habe, daß Aristoteles, während er in der Analytik die von Plato im Sophist adoptierte Definition durch Einteilung und Aufzählung aller Merkmale ablehnt, hier die Einteilung als Verfahren gelten läßt, gebe ich aus Kap. 12 folgendes wieder: „Es (das Verfahren der Einteilung) besteht darin, stets den letzten Artunterschied herauszufinden, der zusammen mit dem Gattungsbegriff die Definition ausmacht. Den letzten Unterschied aber findet man am leichtesten, wenn man die Merkmale eines Einzeldings aufzählt, wie: „Der Mensch ist ein zweifüssiges, füssiges Lebewesen." Daran knüpft Aristoteles einige sprachliche Bemerkungen, um zuletzt darauf hinzuweisen, daß die Frage dieses Verfahrens für uns nicht so wichtig ist, da die logische Ordnung in der Sprache mit der Ordnung des Seins nicht notwendig

übereinstimmen müsse." Das steht alles wörtlich im Text, 3: *Δεῖ δ' ἐπισκοπεῖν πρῶτον περὶ τῶν κατὰ τὰς διαιρέσεις ὁρισμῶν. Οὐθὲν γὰρ ἕτερόν ἐστιν ἐν τῷ ὁρισμῷ πλὴν τό τε πρῶτον λεγόμενον γένος καὶ αἱ διαφοραί . . . οἷον τὸ πρῶτον ζῷον, τὸ δ' ἐχόμενον ζῷον δίπουν, καὶ πάλιν ζῷον δίπουν ἄπτερον· ὁμοίως δὲ κἂν διὰ πλειόνων λέγηται. Ὅλως δ' οὐθὲν διαφέρει· διὰ πολλῶν ἢ δι' ὀλίγων . . . ἢ διὰ δυοῖν . . . οἷον τοῦ ζῷον δίπουν τὸ μὲν ζῷον γένος, διαφορὰ δὲ θάτερον.*

In diesen Sätzen sind meine ersten zwei Sätze in umgekehrter Ordnung enthalten: *Ὅλως δ' οὐθὲν κτλ.* deckt meinen ersten Satz, das übrige meinen zweiten Satz, das besonders wenn man noch auf 5: *ἀλλὰ μὴν καὶ δεῖ γε διαιρεῖσθαι κτλ.* und 7: *Κἂν τοῦτο διαιρῇ τῇ οἰκείᾳ διαιρέσει* hinweist. Die eigentliche Definition besteht in dem Artbegriff zusammen mit dem Gattungsbegriff (oder im Artbegriff selbst; s. w. u.), diesen aber, den letzten Artbegriff, erhält man durch richtige Einteilung; dazu kommt noch 6: *Καὶ οὕτως ἀεὶ βούλεται βαδίζειν κτλ.* und 10: *Περὶ μὲν οὖν τῶν κατὰ τὰς διαιρέσεις ὁρισμῶν κτλ.*

H. läßt nun den ersten der hier aus meinem Buche zitierten Sätze weg und zitiert nur die weiteren Sätze. Damit erzielt er den Effekt, daß der Leser denken muß, ich lasse Aristoteles sagen, daß die Einteilung die beste Definition sei, während ich bloß vom besten Verfahren zur Erzielung der Definition spreche. Wenn H. es in Abrede stellt, daß Aristoteles die Einteilung als das beste Verfahren zur Auffindung der letzten Differenz erklärt, so verdankt er diese Ansicht seiner mangelhaften Kenntnis des Griechischen, es steht nämlich ausdrücklich im Texte, besonders aber auch seiner vollständigen Unkenntnis der Entwickelung der hier behandelten Probleme. Die ganze Diskussion hat Platos Sophist im Auge: Was Plato für eine richtige Definition hält, hält Aristoteles für ein gutes Verfahren zur Auffindung der richtigen Definition, des letzten Artprinzips. Es geht dies auf die Differenz zwischen der Ideenlehre Platos und der Formlehre Aristoteles' zurück: In der Idee muß das Ding mit allen notwendigen Gattungsmerkmalen existieren, in der Form nur das letzte Artprinzip. Die ganze Sprache geht auf den Sophist zurück.

H. fährt fort: He says something quite different, and more worth saying. In the immediately preceding, he has told us, that the last

difference is really the definition. Now he adds, the proof that the last difference is sufficient, and it is not necessary to give the prior difference through which we passed (wieso? — nicht durch Einteilung?), to obtain the last. Nachdem H. den ersten Satz in der aus meinem Buche zitierten Stelle unterdrückt hat, sieht es so aus, als ob der Satz: that the last difference, das Gegenteil von dem besagt, was ich als die Ansicht Aristoteles' angebe. Wir haben gesehen, daß dies nicht der Fall ist. Allein die hier zitierten Sätze H.,s geben den Inhalt der Sätze von 4 ff. an, und wenn sie, die Sätze, im Texte Aristoteles', auch nicht das Gegenteil von dem besagen, was ich angegeben, so geht doch Aristoteles hier weiter als meine Inhaltsangabe. Ich spreche nur von der Definition aus dem Artunterschied und dem Gattungsbegriff, während hier nur vom Artbegriff allein gesprochen wird. Auf diese Differenz hätte H. hinweisen können. Warum tut er das nicht? Mangel an Verständnis spielt gewiß auch hier eine große Rolle, aber die Tatsache, daß er den entscheidenden Satz im Zitat aus meinem Buche unterdrückt hat, läßt diese Entschuldigung als nicht hinreichend erscheinen. In einer Anmerkung zu dieser Stelle mache ich darauf aufmerksam, daß Aristoteles hier vom Standpunkt der Metaphysik absieht, daß hier auch logische Artprinzipien in Betracht kommen. Ich messe daher der ganzen Auseinandersetzung eine nur sprachliche Bedeutung bei, was ich mit den Sätzen belege: 1. ἔστω γὰρ οὗτος αὐτοῦ λόγος und 9: τάξις δ' οὐκ ἔστιν ἐν τῇ οὐσίᾳ· πῶς γὰρ δεῖ νοῆσαι τὸ μὲν ὕστερον τὸ δὲ πρότερον. Aus diesem Grunde gehe ich auf den weiteren Inhalt dieses Kapitels nicht ein, weil dadurch die eigentliche Diskussion der Metaphysik nicht gefördert wird. Mir handelte es sich hauptsächlich um den Hinweis darauf, daß in der Metaphysik Aristoteles gezwungen ist, Plato auch in der Bedeutung der Einteilung für die Definition Konzessionen zu machen.

Indem ich aber auf die Inhaltsangabe des folgenden verzichtet habe, habe ich auch auf einen weiteren Beleg für meine Interpretation des Aristoteles im allgemeinen verzichtet. Denn wenn auch Aristoteles hier von den festen Artprinzipien der Natur, um die allein es ihm zu tun ist, absieht, so beweist doch die Tendenz, auch innerhalb sprachlicher Spekulationen das Gattungsprinzip zurückzudrängen und den Artunterschied als den alleinigen Inhalt der Definition hervor-

zuheben, daß die hier vertretene Ansicht Aristoteles' eben dahin geht, die eigentlichen Artprinzipien der Natur als den alleinigen Inhalt der Definition anzusprechen. Der Sachverhalt ist in meiner Darstellung so klar und sicher herausgearbeitet, daß ich auf diesen Beleg verzichten konnte. H. aber, der oben diesen Satz in Abrede gestellt hat, hatte allen Grund, nicht darauf aufmerksam zu machen, daß er hier diesen Satz gleichsam gegen mich zu beweisen hat. Das scheint das blinde Gefühl gewesen zu sein, das unseren nicht minder blinden „Kritiker" hier geleitet hat! Denn die einzige Frage, die H. hier mit Recht hätte fragen können, war die: Warum habe ich die Inhaltsangabe mit 3 abgebrochen und 4 ff., wo Aristoteles auch den Gattungsbegriff von der Definition ausschließt, weggelassen? Der Grund dafür ist in meinen Ausführungen (samt Anmerkung) gegeben. Diese Auseinandersetzung ist sprachlicher Natur (vgl. noch 5: *ἐάνπερ λέγῃ καλῶς*) und ist unwichtig. Ich schließe auch die Kapp. 13—16 von der Darstellung aus, ich schließe ganze Bücher aus, aus demselben Grunde, sie gehören nicht zur eigentlichen Diskussion der Metaphysik. Ich stütze mich dabei hauptsächlich auf den Inhalt dieser Partien, weise aber auch darauf hin, daß Aristoteles selbst, bei der Summierung der erzielten Resultate am Eingang des nächsten Buches VII, 1 nur jene Partien berücksichtigt, die wir zur Darstellung herangezogen haben, S. 349, 1: „Diese kurze Einleitung bietet eine bequeme Handhabe zur Bloßlegung des Fadens der eigentlichen Untersuchung der Metaphysik." Das kann man angreifen, aber offen und ehrlich, mit ehrlichen Waffen: durch den Nachweis, daß diese Teile zur Diskussion der Metaphysik gehören. Es so darzustellen, als ob es sich darum handelt, daß ich 12, 4 ff. falsch aufgefaßt habe, und diesen Eindruck durch das Unterdrücken des entscheidenden Satzes erzielen zu wollen, wie H. es tut, zeugt eben so laut von Unwissenheit und Unsicherheit, wie von Geflissentlichkeit. Darüber kann nämlich kein Zweifel herrschen, daß H. nur durch eine mangelhafte Kenntnis des Griechischen und durch die Unfähigkeit, meine Ausführungen zu verstehen, in diese Schwierigkeit geraten ist. Er sagt, ich hätte den letzten Teil des Kapitels nicht verstanden, aber ich gebe nur den Inhalt bis zum Schlusse von 3 an und erkläre das übrige als für die Diskussion der Metaphysik irrelevant. H. war also nicht in der Lage, zu sehen, welchen Teil des Kapitels ich exzerpiere. Aber auch H.,s Inhaltsangabe ist un-

richtig. Er sagt in Fortsetzung des oben zitierten Satzes: in other words: *ζῷον δίπουν* is sufficient, and it is not necessary to say *ζῷον ὑπόπουν δίπουν*. Das ist falsch, *ζῷον δίπουν* als Definition hat Aristoteles in 3 aufgestellt: den Gattungsbegriff mit dem letzten Artunterschied. In 4 geht er weiter: *Εἰ οὖν τὸ γένος μὴ ἔστι παρὰ τὰ ὡς γένους εἴδη, ἢ εἰ ἔστι ὡς ὕλη δ' ἐστίν . . . φανερόν ὅτι ὁ ὁρισμός ἐστιν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος.* Im folgenden, 5—8, die H. in seiner Inhaltsangabe unterdrückt, sagt Aristoteles, daß man in der Einteilung noch weiter gehen muß, und daß alles auf die richtige Einteilung ankommt, also gerade das, was H. in Abrede stellt, und kommt wieder zum Schluß: 7. *Εἰ δὴ ταῦτα οὕτως ἔχει, φανερὸν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός . . . μία ἔσται ἡ τελευταία τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία . . .* 8: *Ὥστε φανερὸν ὅτι ὁ ὁρισμὸς λόγος ἐστὶν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν, καὶ τούτων τῆς τελευταίας κατά γε τὸ ὀρθόν.*

Dann kommt der von H. im folgenden zitierte Beweis durch Transposition, 9. Es ist aber klar, daß wenn Aristoteles im Beweise *ζῷον δίπουν ὑπόπουν*, wie auch schon früher, 7: *ζῷον ὑπόπουν δίπουν*, zur Illustration des (von H. perhorreszierten) Verfahrens durch Einteilung, als Beschreibung anführt, er damit den in 4 ausgesprochenen und in der ganzen Deduktion festgehaltenen, über 3 hinausgehenden Satz, daß die richtige Definition nur den letzten Artunterschied enthalten soll, nicht aufheben will. Es ist also verständnislos zu sagen, daß Aristoteles in 9 beweisen will, daß *ζῷον δίπουν* eine genügende Definition ist. Nein, das ist der Standpunkt in 3, der in 4 aufgegeben ist. In 9, wie in 5—8, will Aristoteles beweisen, daß *δίπουν* allein die richtige Definition ist! Die Gattung, sagt Aristoteles, 4, ausdrücklich, gehört zur (letzten) Hyle — s. oben.

Jetzt sehen wir klar, in welcher Notlage sich H. hier befunden hat. Er hat die Ausführungen Aristoteles' in 4—9 nicht verstanden, danach ergab sich ihm aus dieser Diskussion dasselbe, wie in 3. Das aber, daß die Gattung mit dem letzten Artunterschied, also *ζῷον δίπουν*, die Definition bilden, fand er in meinem ersten Satze. Hier kommt die Hinterhältigkeit. Ich darf das nicht gesagt haben, wenigstens soll der Leser davon nichts wissen, also dieser Satz wird unterdrückt. Und wie gründlich er dabei zu Werke geht. In dem von H. zitierten zweiten Satze finden sich zwischen „Unterschied" und

„findet“ vier Punkte. Der Leser mag sich hierher was er will hineindenken. Diese vier Punkte stehen aber für eben soviel Buchstaben des unschuldigen Wörtchens „aber“. Das „aber“ ist unschuldig, aber nicht so H., dieses „aber“ („den letzten Unterschied aber findet man“) weist nämlich auf den unterdrückten Satz hin, es muß sich also gefallen lassen, dessen Los zu teilen!

Nun kommt der letzte meiner oben zitierten Sätze. Gegen meine Interpretation des Schlusses von 9: *Τάξις δ' οὐκ ἔστιν κτλ.* bemerkt H., daß dieser Satz die Legitimität der Transposition der Merkmale begründen soll. Nun selbst, wenn dem so wäre, besagt der Satz nichtsdestoweniger das, was ich in ihm gefunden habe, daß nämlich die logischen Artprinzipien keine Ordnung im Sein haben, im Gegensatz zum Artprinzip, der Entelechie (s. mein Buch S. 306, 3), von dem Aristoteles stets sagt, daß es das *πρότερον φύσει* ist. Aber es ist nicht richtig, daß dieser Satz die Legitimität der Transposition begründen soll: 1. Die Transposition der Merkmale in einer Beschreibung bedarf keiner Begründung. 2. Eine Begründung würde Aristoteles mit *Τάξις γάρ*, nicht aber mit *Τάξις δέ* einleiten! 3. Es ist vielmehr klar, daß Aristoteles hier, wo er Plato in bezug auf das Verfahren durch Einteilung Konzessionen zu machen gezwungen ist, sich durch diesen Schlußsatz dagegen verwahrt, daß diese Ordnung der Merkmale, welche Plato im Sophist so ernst nimmt, auf eine Ordnung in der *οὐσία* hinweist, was nach Plato wohl der Fall ist. Den hier behandelten Artunterschieden kommt eben nur logische Bedeutung zu. —

S. 471.

39. Zur Stelle VII, 3, 5: *Δέδεικται . . . ἐν ἄλλοις ὅτι τὸ εἶδος οὐθεὶς ποιεῖ οὐδὲ γεννᾷ, ἀλλὰ ποιεῖται τόδε, γίγνεται δὲ τὸ ἐκ τούτων.* Ich übersetze, S. 352: „Ist es ja anderwärts nachgewiesen, daß niemand die Form macht oder erzeugt, sondern sie wird ein Dieses, das [eigentliche] Werden aber vollzieht sich an dem aus beiden (Stoff und Form) Zusammengesetzten.“ H. bemerkt nun, daß *ποιεῖται τόδε* besser übersetzt werden kann: „Was wird „ist ein Dieses.“ Aristoteles bezieht sich hier auf VI, 8, 3, s. mein Buch S. 338—39, besonders 339, 2, wo nachgewiesen wird, daß die Form nicht aus etwas wird, noch in etwas vergeht. Und ich muß gestehen, daß wenn der Satz mit *π. τόδε* endete, ich die Übersetzung vorgezogen hätte: „sondern das *τόδε* (d. h. das aus beiden Zusammen-

gesetzte) wird gemacht" (das die gangbare Übersetzung — H.s Übersetzung „ein Dieses" ist jedenfalls falsch), das würde nämlich der von Aristoteles herangezogenen Stelle besser entsprechen. Allein der folgende Satz: *γίγνεται δέ*, um den sich H. weiter gar nicht kümmert, besagt eben dies und zwar im Gegensatz zu *ποιεῖται τόδε*, dieses muß also etwas anderes besagen. Daher meine Abweichung von der gangbaren Übersetzung und die Einschaltung des Wortes „eigentlich". H. hat auch hier die Schwierigkeit nicht gesehen. Auch spricht die Tatsache, daß Aristoteles im vorhergehenden *τὸ εἶδος*, das Objekt, an die Spitze des Satzes stellt, dafür, daß es als Subjekt von *ποιεῖται* zu ergänzen ist.

40. Zur Stelle VII, 3, 2: *γίγνονται δὲ πλείους ὗλαι τοῦ αὐτοῦ* ... übersetze ich Seite 353: „Es können nämlich viele (verschiedene Natur-) Stoffe aus einem und demselben entstehen, sofern einer aus dem anderen wird.... H. orakelt: This means rather that the same thing may come from more than one matter, as is also clear from the examples. Das ist barer Unsinn. Gesetzt, die Beispiele sprächen für den Gedanken, den H. hier gefunden zu haben glaubt, wie in aller Welt will er dies in diesen Satz hineinbringen? Das Subjekt steht im Plural: *γίγνονται, πλείους ὗλαι*, das andere Element des Satzes im Genitiv Singular, es kann also keineswegs als Prädikat aufgefaßt werden, ein solches müßte im Nominativ (*τὸ αὐτόν*) stehen, sondern nur als Ursprung, also: die vielen aus dem Einen! Wenn die beigebrachten Beispiele wirklich für das Gegenteil sprächen, dann hätten wir es mit einer hoffnungslos schwierigen Stelle zu tun, was uns aber noch keineswegs gestatten würde, zu einer Übersetzung unsere Zuflucht zu nehmen, für die ein Tertianer gewiß sitzen bleiben müßte. Allein das Gegenteil ist wahr, H. hat die Beispiele nicht verstanden. Es genügt, meinen oben zitierten Satz in Zusammenhang mit dem, was vorangeht, und dem, was folgt, zu lesen, um dies sofort einzusehen: Aristoteles sagt: Wenn auch alles aus einem und demselben wird, so hat doch jeder Naturstoff seine Eigenheit; so entsteht der Schleim aus dem Süßen oder dem Fetten, Galle hingegen aus dem Bitteren. (Der Satz also, daß alles aus einem und demselben wird, muß somit eingeschränkt, oder gar aufgegeben werden). Nun fährt Aristoteles fort: „Vielleicht aber entstehen diese (Schleim und Galle) dennoch aus einem und demselben (Urstoff). Es können nämlich (!) viele

(verschiedene Natur-) Stoffe aus einem und demselben entstehen, sofern einer aus dem anderen wird. So können wir uns die Entstehung des Schleimes aus dem Fetten und Süßen so erklären, daß das Fette aus dem Süßen entsteht. Er (der Schleim) könnte aber auch aus der Galle entstehen, wenn sich diese (im Regressus) in die Urhyle auflöst [und diese sich dann im Progressus in Süßes, dieses in Fettes, dieses endlich in Schleim verwandelt]. Denn auf zweierlei Weise kann ein Naturstoff aus dem anderen werden: entweder durch Progressus (*πρὸ ὁδοῦ*), oder so, daß der bestehende Stoff sich im Regressus in die Urhyle auflöst [die sich dann auf dem Wege des Progressus in den anderen Naturstoff verwandelt]." Wenn Aristoteles im Verlaufe der Deduktion von der Galle als von etwas spricht, das aus verschiedenen Stoffen kommen könnte, so tut er das nur, um so zu dem Satze zu gelangen, daß *alle* Naturstoffe aus einem und demselben werden. Unser Satz ist zwar noch nicht die direkte Begründung des Satzes von der Einheit der Urhyle, und würde der Satz an sich H.'s Übersetzung zulassen, so *könnte* man ihn ebenfalls als Mittelglied der Deduktion gelten lassen. Aber davon zu sprechen, daß diese unmögliche Übersetzung sich aus dem Zusammenhang ergibt, ist die reine Verständnislosigkeit. H. hätte nur den ersten der hier von mir zitierten Sätze mitzitieren (und folglich auch das Wörtchen „nämlich" in dem von ihm zitierten Satze nicht weglassen) sollen, und jedem, auch dem des Griechischen unkundigen Leser, wäre es sofort klar geworden, daß H. sich auf dem Holzwege befindet. Aber H. hascht eben nach dem Erfolge des Augenblicks!

41. VII, 6, 4: *οὐθὲν γάρ ἐστιν αἴτιον ἕτερον τοῦ τὴν δυνάμει σφαῖραν ἐνεργείᾳ εἶναι σφαῖραν, ἀλλὰ τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι ἑκατέρῳ.* Ich übersetze, S. 364: Denn davon, daß eine Kugel dem Vermögen nach eine Kugel der Wirklichkeit nach wird, gibt es keine andere Ursache, als die, *daß eine jede von beiden das Wesen der wahrhaften Kugel darstellt.*" H. fühlt sich nun veranlaßt, wieder einen Unsinn zu orakeln: *ἀλλὰ τοῦτ' ἦν κτλ.* is not correctly translated. The meaning is, taking with the context (ja, das muß erst gezeigt werden, es handelt sich um die Interpretation der ganzen Metaphysik, vor der sich H. in einem Anfall von Selbsterkenntnis mutig geflüchtet hat), there is no other cause, except perhaps (was soll dieses widersinnige Wort besagen?) the efficient cause (ja *was* ist das?) why a sphere potentially becomes a sphere

actually. It lies in the essence of each that it forms a unity with the other (wo steht das? Und dann: es gibt doch nicht zwei Kugeln gleichzeitig, eine in pot., und eine in actu, sondern es gibt stets nur eine Kugel, erst in pot., und dann dieselbe in actu!); or, a little more literally, „that is what we defined to be the essence of each.“ Nein, das ist alles barer Unsinn. Selbst wenn die wörtliche Übersetzung der Stelle richtig wäre, würde sie die Inhaltsangabe nicht decken. Aber sie ist unrichtig. Ich habe die beanstandete Stelle, wie man sieht, nicht wörtlich übersetzt, die wörtliche Übersetzung ist (wenn man das im Deutschen hier gebräuchliche Präsens nimmt): „sondern dieses ist es (das Prinzip des Werdens, welches die Kugel aus der Potenz in die Aktualität geführt hat), (nämlich) das, was einem jeden von beiden (der Kugel in p. und der Kugel in actu) das Was ist“, oder in meiner Paraphrase: daß eine jede von beiden das Wesen der wahrhaften Kugel darstellt (s. Nr. 5. 6. 10. 14. 10a. 14a).

Übrigens hängt, wie gesagt, die Interpretation dieser Stelle mit der Interpretation der gesamten Metaphysik zusammen. H. hat sich durch nichts das Recht darauf erworben, daß diese Frage mit ihm diskutiert wird: „Nicht ein jeder, der sich den Namen nehmen will, darf kommen und nehmen!“

42. H. schließt seine „Kritik“ mit einem äußerst widerlichen Stückchen, das in der Tat einen passenden Abschluß zu der ganz widerlichen Arbeitsmethode bildet: „ibid. 35 (= 6, 5) N. gives a most extraordinary explanation of *ἐπίπεδον*. It is equivalent, he says, to „die nirgends unterbrochene Geschlossenheit der Kreislinie“ (!) (page 365 note). Again (ib.) „eben, d. h. sich in eine Linie schließt, an der jeder Punkt von einem gegebenen Punkte innerhalb der Umschließung gleich weit entfernt ist“. This is a good example of irrelevance of which we have seen other examples in N. He should have consulted Euclid's definition of *ἐπίπεδος — ἐπίπεδος ἐπιφάνειά ἐστιν, ἥτις ἐξ ἴσου ταῖς ἐφ' ἑαυτῆς εὐθείαις κεῖται*“.

Es handelt sich um folgendes: In weiterer Beleuchtung des Satzes von der Identität des Inhalts eines Dinges in pot. mit dem desselben Dinges in actu sagt Aristoteles: *Ἔστι δὲ τῆς ὕλης ἡ μὲν νοητὴ ἡ δ' αἰσθητή, καὶ ἀεὶ τοῦ λόγου τὸ μὲν ὕλη τὸ δ' ἐνέργειά ἐστιν, οἷον ὁ κύκλος σχῆμα ἐπίπεδον.* Das gebe ich, S. 365, wieder: „Unter Hyle

versteht man entweder eine gedachte oder eine sinnliche Hyle, und stets (bei diesen beiden Arten von Hyle) ist der Inhalt des Begriffs [des zusammengesetzten Einzeldings] einerseits Hyle (Sein dem Vermögen nach) anderseits aber das Sein der Wirklichkeit nach. So ist der Kreis eine ebene Gestalt." Dazu die Fußnote: „Die „Gestalt" ist hier eine gedachte Hyle, die „Ebenheit", die nirgends unterbrochene Geschlossenheit der Kreislinie, ist die Form. Wenn wir uns eine Linie in der Größe der Peripherie des fraglichen Kreises denken, so haben wir bereits die L i n i e n g e s t a l t, aus der aber verschiedene Figuren werden können. Die Liniengestalt ist somit die Hyle des Kreises, der Kreis dem Vermögen nach. Erst wenn sich die Linie krümmt und dabei e b e n bleibt (!), das heißt, sich in eine Linie schließt, an der jeder Punkt von einem gegebenen Punkte innerhalb der Umschließung gleich weit entfernt ist, entsteht der Kreis der Wirklichkeit nach." Vergleicht man nun das Zitat bei H. mit meinem Texte, so merkt man bald, daß er hier nicht nur die Sätze aus deren organischem Zusammenhang reißt, sondern auch eine g l a t t e K o r r e k t u r vornimmt, er unterdrückt das Wort „bleibt" in dem zweiten von ihm zitierten Satze, ohne dessen Auslassung auch nur durch Punkte anzudeuten. Ferner: H. nimmt gar keine Stellung zu meiner Interpretation der Stelle, warum? Es handelt sich doch nicht darum, daß Aristoteles mit Euklides im Sprachgebrauch übereinstimme, sondern um die Erklärung einer bestimmten Stelle in Aristoteles, wobei die Frage, ob der euklideische Sprachgebrauch sich mit dem aristotelischen in Einklang bringen läßt, jedenfalls eine cura posterior ist.

Es scheint sich so zu verhalten: H. fand in der von ihm benutzten Übersetzung (wo er auch das Euklides-Zitat gefunden haben mag; s. w. u.) eine von der meinigen abweichende Interpretation der Stelle. Genau, worum es sich handelt, und worin die Differenz besteht, wußte er offenbar nicht, auf den Fund verzichten wollte er nicht, er stilisierte daher seinen Angriff so unbestimmt als möglich. Er will sich nach keiner Richtung hin fest engagieren. Alles bleibt hübsch offen. Und sollte sich X., so dachte sich offenbar H., endlich entschließen, diese „Kritik" einer Erwiderung zu würdigen, so werde er schon aus der Antwort entnehmen können, worum es sich eigentlich handelt, dann werde er schon lavieren können. Er hat sich

geirrt. In dem wenigen, das er gewagt hat, hat er zur Genüge bewiesen, daß er wie ein Blinder im Dunklen herumtastet.

Wir lassen also zunächst Euklides beiseite und sehen uns um, was diese Stelle nach Aristoteles eigenen Definitionen und eigenem Sprachgebrauch besagen kann: Nach Aristoteles ist das *ἐπίπεδον*, die ebene Fläche in abstracto, das *γένος* aller verschiedenen Arten von *σχημάτων ἐπιπέδων*: Met. IV, 28, 2: *Ἔτι δὲ ὡς τὸ ἐπίπεδον τῶν σχημάτων γένος τῶν ἐπιπέδων . . . ἕκαστον γὰρ τῶν σχημάτων τὸ μὲν ἐπίπεδον τοιονδί . . .;* vgl. Met. IV, 6, 8; besonders XI, 4, 11, 12: . . . *οἷον ἐπ' αὐτὸν τὸν κύκλον σχῆμα ἐπίπεδον . . . ὥσπερ τὸ ἐπίπεδον φύσιν τινὰ ἢ πᾶσιν ἐνυπάρχει τοῖς εἴδεσιν ὡς γένος.* Auf Grund dieser Stellen allein jedoch kann unsere Stelle nicht erklärt werden. Die Bestimmung der Kreis s c h e i b e, der Fläche, als eine der verschiedenen Arten von *ἐπίπεδα* reicht hier nicht hin. Denn hier handelt es sich um das Verhältnis des Kreises in actu zu einer anderen Figur (oder zu anderen Figuren), die ihn in potentia darstellt (bzw. darstellen). Das ist undurchführbar: es gibt keine Fläche, die als die Kreisscheibe in potentia angesprochen werden könnte. Es müssen daher andere Stellen herangezogen werden, in denen Aristoteles auf die E n t s t e h u n g und die Prinzipien von *ἐπίπεδον* und *κύκλος* eingeht. Handelt es sich doch in unserer Stelle um das Verhältnis des *κύκλος* in actu zum *κύκλος* in potentia und um dessen Begriff, also um Entstehungsprinzipien! *ἐπ.* geht auf *γραμμή*, auf die Linie, zurück: *γρ.* ist die Grenze des *ἐπ.*, Met. XIII, 3, 6; *ἐπ.* ist in Linien teilbar, Met. XII, 2, 2; die Linie entsteht aus der Bewegung des Punktes, das *ἐπ.* aus der Bewegung der Linie, de anima I, 4, 17; ohne Linie kein *ἐπ.*, Met. IV, 8, 3; *ἐπ.* besteht aus Linien, de caelo III, 1, 5; die Linie ist daher der letzte Begriff der Substanz für Körper und Flächen, Met. II, 5, 3; geht man auf die Prinzipien zurück, so ist Körper (*στερεόν*) *ἐπ.* und *ἐπ.* ist *γραμμή*, Met. XII, 9, 3; besonders aber: unter der Voraussetzung e i n e r Hyle sind diese drei e i n und d a s s e l b e, ibid. 6: *εἰ μὲν γὰρ μία ἡ ὕλη, ταὐτὸ γραμμὴ καὶ ἐπίπεδον καὶ στερεόν.* Das letzte Prinzip des *ἐπ* ist somit die Linie. Worin aber unterscheidet sich das vom Kreise dargestellte *σχ. ἐπ.* von den anderen *σχ. ἐπ.*? Wieder durch die Natur der Linie, die seine Grenze bildet: das *σχ.* des *κύκλος* hat k e i n e W i n k e l, Met. IV, 14, 1; die die

Peripherie des Kreises bildende Linie ist in höherem Sinne eine *Einheit*, als eine jede andere, Met. IV, 7, 10: *Διὸ καὶ ἡ τοῦ κύκλου μάλιστα μία τῶν γραμμῶν, ὅτι ὅλη καὶ τέλειός ἐστιν.* Entscheidend aber für die besondere Natur des Kreises ist dessen *Begriff*, von dem auch in *unserer Stelle* gesprochen wird. Der Begriff des Kreises aber ist, daß die ihn umschreibende Linie in jedem ihrer Punkte vom Zentrum gleich weit entfernt ist, Rhetorices, III, 6, 1: . . . *τὸ λόγῳ χρῆσθαι ἀντι ὀνόματος, οἷον μὴ κύκλον, ἀλλ' ἐπίπεδον τὸ ἐκ τοῦ μέσου ἴσον:* Also beinahe *wörtlich* meine Definition!

Hat man so die *σχ. ἐπ.* im allgemeinen und das vom Kreise dargestellte besondere *σχ. ἐπ.* auf deren Prinzipien zurückgeführt, so ist unsere Stelle verständlich: Die *Liniengrenzen* der *σχήματα*, nicht deren Flächen, sind zueinander in Beziehung zu setzen. Und da ist es einleuchtend, daß die *gerade Linie* die Urhyle aller *σχ. ἐπ.* ist, sie, die gerade Linie, enthält in potentia alle *σχ. ἐπ.*, man kann sie unter Winkeln biegen und die verschiedensten *σχήματα γωνιῶδα* bilden, man kann sie aber ebenso in Kreisform biegen und schließen lassen. Diesen Sinn hat es, wenn ich sage: „Die „Gestalt“ ist *hier* eine *gedachte* Hyle..... Wenn wir uns eine *Linie* in der Größe der Peripherie des fraglichen Kreises denken, so haben wir bereits die *Liniengestalt*, aus der aber *verschiedene Figuren* werden können. Die Liniengestalt ist somit die *Hyle* des Kreises.“ Ich sage also in *erster Reihe* von der *geraden Linie*, daß sie die allgemeine Eigenschaft *ἐπίπεδος* darstellt. Dann fahre ich fort: „Erst wenn sich die Linie krümmt und dabei *eben* bleibt, d. h. usw.“, wenn die Linie bei der Krümmung keinen Winkel bildet und keine Differenz von Länge und Breite erscheinen läßt, entsteht der Kreis der Wirklichkeit nach. Warum greift mich nun H. nur wegen der *Kreislinie*, nicht auch wegen der geraden Linie an, die ja in *erster Reihe* in Betracht kommt? Hat er die Stelle nicht verstanden? Das ist sehr wahrscheinlich, aber er wußte doch, daß er, um den von ihm gewünschten Eindruck hervorzurufen, erst das Wort „bleibt“ unterdrücken mußte. Dieses Wort hätte doch den Leser sofort darauf aufmerksam gemacht, daß sich die Sache hier irgendwie anders verhält. Er geht vorsichtig zu Werke, er glaubt so, sich um die Interpretation der Stelle weiter nicht kümmern zu müssen. Er zieht

es vor, Euklides zu zitieren, um, wie bisher mit seiner „Philologie", mit „Mathematik" zu prahlen. Es ergeht ihm damit nicht besser als mit seiner „Philologie":

Zunächst wirft er *ἐπίπεδον* und *ἐπίπεδος* durcheinander. Ersteres ist aber im Griechischen ein technischer Ausdruck für Fläche, während letzteres ein allgemein gebrauchtes Adjektiv ist. Aus dieser Konfusion kommt dann der Unsinn heraus, daß Euklides eine "Definition of *ἐπίπεδος*" gibt. Danach wäre die von ihm zitierte siebente Definition zu übersetzen: *ἐπίπεδος* ist eine *ἐπιφάνεια*, welche usw. Das ist natürlich falsch. Euklides denkt gar nicht daran, eine Definition des Adjektivs *ἐπίπεδος* zu geben, er gibt nur eine Definition von *ἐπ. ἐπιφάνεια*! Der Satz ist zu übersetzen: Eine *ἐπ. ἐπιφάν.* ist eine jede (*ἐπιφ.*), welche usw. — Darauf hätte ihn schon das *ἥτις* führen müssen, allenfalls aber der Zusammenhang: Euklides hat zuerst den Punkt und die Linie definiert (1—3), dann die gerade Linie: *Εὐθεῖα γραμμή ἐστιν, ἥτις ἐξ ἴσου τοῖς ἐφ' ἑαυτῆς σημείοις κεῖται* dann: *ἐπιφάνεια δέ ἐστιν, ὁ μῆκος καὶ πλάτος μόνον ἔχει,* dann: *ἐπιφανείας δὲ πέρατα γραμμαί,* dann kommt der in Rede stehende Satz *ἐπίπ. ἐπιφ.* — wobei die Eigenschaft *ἐπίπεδος* der Fläche im Grunde auf die Linie zurückgeführt wird. Euklides fährt dann fort, weitere Definitionen von geometrischen Gebilden zu geben, denen das Adjektiv *ἐπίπεδος* zukommt, Definition 8: *Ἐπίπεδος δὲ γωνία κτλ.* (woran sich die Definitionen der verschiedenen Winkel schließen), um dann zum Kreise überzugehen. Um aber diesen als ein *σχ. ἐπ.* einzuführen, schickt er Definition 14 voran: *Σχῆμα ἐστὶ τὸ ὑπό τινος ἤ τινων ὅρων περιεχόμενον*: Ein *σχῆμα* ist von einer oder mehreren (Linien als) Grenzen eingeschlossen. Es ist daher verständlich, daß die Natur aller *σχήματα* von der Natur der sie einschließenden Linien bestimmt wird. Er beginnt nun mit der Definition des Kreises, von dem wir wissen, daß die ihn umgrenzende Linie am meisten als eine Einheit angesprochen werden kann, Def. 15: *Κύκλος ἐστὶ σχῆμα ἐπίπεδον ὑπὸ μιᾶς γραμμῆς περιεχόμενον (ἣ καλεῖται περιφέρεια), πρὸς ἣν ἀφ' ἑνὸς σημείου τῶν ἐντὸς τοῦ σχήματος κειμένων πᾶσαι αἱ προσπίπτουσαι εὐθεῖαι (πρὸς τὴν τοῦ κύκλου περιφέρειαν) ἴσαι ἀλλήλαις εἰσίν.* Nach der weiteren Ausführung der den Kreis betreffenden Definitionen geht dann Euklides zu den die geradlinigen *σχήματα* (*σχ. εὐθύγραμμα*) betreffenden Definitionen über (Def. 19 ff.).

Die Definition Euklides vom Kreise als σχῆμα ἐπίπεδον liest sich wie eine Zusammenfassung von Aristoteles Met. IV, 7, 10; 14, 1 und Rhet. III, 6, 1 im Hinblick auf Met. IV, 6, 8; 28, 2 f.; unsere Stelle und XI, 4, 11, 12, und meine Definition an dieser Stelle könnte H. geradezu als eine Übersetzung für die Definition des Euklides vom Kreise als σχ. ἐπ. verwenden! Was bei mir hinzukommt, ist das Verhältnis, in welches die Grenzlinie des Kreises zu den Grenzlinien der anderen Figuren gesetzt wird: Die Grenze einer beliebigen Figur, als Gerade gedacht, ist die gemeinsame Hyle aller, sie stellt ein jedes der σχ. ἐπ. und somit auch den Kreis in potentia dar. Euklides hat mit dieser Beziehung nichts zu tun, aber die aristotelische Stelle kann nur durch diese Beziehung erklärt werden.

So gingen wir denn durch all die unfreiwilligen Begriffsverrenkungen und absichtlichen Entstellungen dieses „Kritikers". Ich will damit ein warnendes Exempel statuiert haben. Es gibt hier keine Gelegenheit für arbeitsunfähige oder arbeitsscheue Reflektanten, die Lorbeeren eines philosophischen Schriftstellers mühelos zu erwerben.

Mein Buch ist für drei verschiedene Klassen von Lesern gedacht: 1. Allgemein gebildete Leser, welche über den Gang der Entwickelung des Gedankens im Judentum etwas lernen wollen. 2. Studenten (für die meine Schrift hauptsächlich bestimmt ist), die, nach genügender Vorbereitung, mein Buch lesen sollen, um dadurch im selbständigen Studium der Quellen gefördert zu werden. 3. Autoritäten auf den hier einschlägigen Gebieten, die durch ihre Arbeiten auf diesen Gebieten berufen sind, über die in meinem Buch niedergelegten Anschauungen ein Urteil abzugeben, aus dem Leser und Verfasser etwas lernen sollen.

Das Malheur mit H. ist nun, daß er zur ersten Klasse, zu der er noch am meisten gehört, nicht gehören will, er will nicht lernen, ebensowenig zur zweiten, zu der er gehören könnte, wenn er seine Vorbereitung vervollständigte; er maßt sich dafür die dritte Klasse an, zu der er wohl noch sehr, sehr lange nicht, ja schwerlich jemals gehören wird.

Entscheidend aber ist dieses: Was ich in meinen Schriften schreibe, geschieht im Dienste der Wahrheit, die ich suche. Ich erwarte und bitte um die Kritik aller, die durch ihre Arbeiten dazu berufen sind. Leuten aber, die sich auf Grund der Hirnarbeit anderer mit geschäftigen Händen in den Vordergrund drängen, rufe ich mit aller Entschiedenheit zu: hands off!

Nachtrag.

Ad Nr. 37.

Inzwischen konnte ich Bonitz' Observationes einsehen. Bonitz fügt das zweite καὶ τῆς ὕλης aus zwei Gründen hinzu: 1. Wenn Aristoteles hier nur sagen will, daß der Begriff Teil erstens der Artform für sich und zweitens dem aus beiden, Form und Stoff, zusammengesetzten zukommt, während er von der Hyle an sich nichts aussagen will — dann ist das αὐτῆς überflüssig. 2. In den Scholien des Asclepius glaubt Bonitz gefunden zu haben, daß Aristoteles hier drei Dinge unterscheidet, denen der Begriff Teil zukommt: 1. die hylelose Form, 2. die Form im Einzelding, 3. die formlose Hyle. Er nimmt daher die obige Emendation vor. Danach wäre der fragliche Satz zu übersetzen: „(Der Begriff) Teil kommt also zu sowohl der Artform (unter Artform verstehe ich das Was), wie dem Einzelding, dem aus der Artform und der Hyle (zusammengesetzten), sowie (endlich auch) der Hyle selbst."

In der eigentlichen Interpretation der Stelle also, um die allein es sich in meiner Anmerkung handelt, liegt hier kein Gegensatz zu Bonitz vor. Denn in der Unterscheidung zwischen der Hyle als Komponenten des Einzeldings und der Hyle für sich ist der Gedanke gegeben, daß die Hyle als Komponente eben nicht Urhyle, sondern letzten Stoff bedeutet. H. sieht das nicht, weil er überhaupt nicht weiß, worum es sich handelt. Er geht so vorsichtig zu Werke, daß der kundige Leser nicht eine Minute lang darüber im Zweifel ist, daß H. weder den Text Aristoteles', noch Bonitz, noch auch die von ihm benutzte Übersetzung verstanden hat. Er spricht von der „richtigen" Übersetzung Bonitz', ohne es zu wagen, diese auch nur andeutungsweise wiederzugeben, noch auch zu sagen, weshalb meine Übersetzung keine Gunst in seinen Augen gefunden

hat. So schreibt nur ein „Kritiker", der absolut keine Ahnung davon hat, was denn da eigentlich vorgeht, und nur auf Grund eines abweichenden Wortlauts einen Unterschied in der Übersetzung vermutet, ohne es zu wagen, diesen namhaft zu machen. Wie wenig H. von der Sache verstanden hat, ergibt sich leicht aus der Art, wie er von der Emendation spricht: Die Vermutung, daß hier das zweite καὶ τῆς ὕλης infolge des Homoioteleutons ausgefallen ist, ist durch das sonst ganz überflüssige αὐτῆς so nahe gelegt, daß die Emendation in Text und lateinische Übersetzung der Didot'schen Ausgabe ohne weiteres aufgenommen worden ist. H. aber sagt verständnisloserweise, daß das erste καὶ τῆς ὕλης von Bonitz interpoliert worden ist. Die Annahme der Emendation Bonitz' verpflichtet also keineswegs auch zur Annahme von dessen Interpretation oder auch nur Übersetzung.

Es soll aber H. die Genugtuung nicht versagt werden, daß er es hier richtig, wenn auch nur ganz dunkel, erraten hat. Es besteht in der Tat zwischen Bonitz und mir eine Differenz in Übersetzung und Interpretation. Für die Übersetzung kommen hier zwei Momente in Betracht. 1. Nach Bonitz sind die Schlußworte des Satzes: καὶ τῆς ὕλης αὐτῆς von μέρος μὲν οὖν ἐστί abhängig, nach mir aber von ἐκ. 2. Nach Bonitz bedeutet αὐτῆς „selbst" (für sich), nach mir hingegen „deren". Es wäre nun genügend, zu sagen, daß ich mich zu Bonitz nur im zweiten Punkt im Gegensatz befinde. Ich könnte also Bonitz zugeben, daß Aristoteles hier drei Momente unterscheidet: 1. die Form für sich, 2. das Einzelding (Form und Stoff zusammen), 3. die formfreie Hyle, würde mich aber von ihm darin unterscheiden, daß Aristoteles die formfreie Hyle nicht (wie nach Bonitz) durch „Hyle selbst", sondern durch „deren Hyle" ausdrückt: Der Begriff Teil kommt zu: der stofflosen Form, dem Einzelding, d. h. der Zusammensetzung aus Form und Hyle, und (endlich auch) deren Hyle (d. h. der in der Hyle des Einzeldings, als letzter Hyle, steckenden Urhyle; vgl. oben Nr. 19). Diese Differenz würde schon für sich genügen, meine Paraphrase zu rechtfertigen. Mehr noch, jene Worte Bonitz', die hier allein in Betracht kommen: ipsa per se expers formae materia, besagen nicht notwendig, daß Bonitz hier αὐτῆς nicht „deren" übersetzt (den Kommentar habe ich nicht zur Hand; die lateinische Übersetzung et ipsius materiae entscheidet nach keiner Richtung). Allein

ein neuerliches Studium der ganzen Partie hat es mir klar gemacht, daß ich mich auch im ersten Punkte im Gegensatz zu Bonitz befinde.

Aus folgenden Gründen:

1. Für „Hyle an sich" sagt Aristoteles *ὕλη καθ' αὑτήν,* nicht *ὕλη αὐτή.*

2. Wenn Aristoteles hier „Hyle an sich" durch *ὕλη αὐτή* ausdrückt, dann ist nicht einzusehen, warum er nicht auch für die Form an sich *εἶδος αὐτό* sagt. (Diese zwei Einwände fallen natürlich weg, wenn Bonitz *αὐτῆς* „deren" übersetzt; s. oben.)

3. Der ganze Gedankengang des Kapitels spricht dagegen, daß Aristoteles hier, in der Zusammenfassung, auch der Hyle an sich den Begriff Teil, auf die Definition bezogen (denn darum allein handelt es sich!), zukommen läßt. Aristoteles ist schon gleich am Eingang der Untersuchung zum Resultat gelangt, 4 E.: *τὸ δ' ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὑτὸ λεκτέον:* In der Definition (s. lat. Übersetzung) kommt niemals etwas vom hylischen Prinzip an sich (*καθ' αὑτό,* nicht *αὐτό!*) vor, auch nicht in der Definition im weiteren, uneigentlichen Sinne (daher *οὐδέποτε*). Nach der Interpretation Bonitz' würde 12 diesem Satz widersprechen.

4. Unserem Satze, daß sowohl der Form für sich, sowie dem aus Form und Stoff zusammengesetzten Einzelding der Begriff Teil zukommt, läßt Aristoteles die nähere Erklärung folgen: Doch so: Nur die Artformen für sich sind Teile des Begriffs, d. h. sie behalten den Definitionswert auch wenn wir sie von dem weiteren, das Allgemeine mit einschließenden Begriff (*λόγος*) abgetrennt denken (denn die eigentliche Definition stellen auch sie nur dar als Prinzipien des Werdens im Einzelding, aber ohne den Stoff ins Auge gefaßt; s. Nr. 13). Dem Stofflichen in den Einzeldingen hingegen kommt (für sich genommen) gar kein Definitionswert zu. Dieses, das Stoffliche, wird vielmehr entweder gedacht (vorgestellt — in der Mathematik) oder sinnlich wahrgenommen (was nur im Zustande der Aktualität möglich ist). So sie (die stofflichen Elemente) aber von der Entelechie (s. w. u.) im Einzelding entfernt (gedacht) werden, dann kann man nichts mehr über ihre Existenz oder Nichtexistenz ausmachen: indem sie eben stets nur im Zusammenhang mit dem Begriff des Allgemeinen erfaßt werden können, während die Hyle für sich unfaßbar ist: *Ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν*

(nicht *ὕλη αὐτή!*). Das alles, besonders der letzte Satz, schließt es ganz aus, daß Aristoteles in 12 Anfang der Hyle an sich den Begriff Teil zukommen läßt. Der eben zitierte Satz steht dazu im diametralen Gegensatz und kann in keiner Weise als dessen nähere Ausführung interpretiert werden. Nach meiner Übersetzung und Interpretation ist das klar: Der Stoff für sich, von der Entelechie getrennt gedacht, hat gar keinen Definitionswert. Stoff, Hyle, bedeutet zwar nicht sofort Urstoff, Urhyle, aber so ich von der Aktualität absehe, so werde ich gezwungen, nicht nur von der Aktualität des besonderen Inhalts des allgemeinen Formprinzips, sondern auch von diesem selbst, von der E n t e l e c h i e überhaupt abzusehen (vergl. unsere Stelle: *Ἀπελθόντα δ' ἐκ τῆς ἐντελεχείας* mit meinem Buche, S. 306, 3), wodurch wir zur Hyle an sich gedrängt werden.

5. Der Satz: *Ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος κτλ.* (bis zu welchem ich in meiner Anmerkung das Zitat fortführe) entspricht in der Zusammenfassung dem Satze in 4: *τὸ δ' ὑλικὸν κτλ.* er bildet somit eine Instanz für sich: In d i e s e m Satze: nicht in dem Satze: *μέρος μὲν οὖν κτλ.* erscheint die in der Zusammenfassung zu erwartende Bezugnahme auf die in der Diskussion ventilierte Frage, ob hier die Hyle an sich in Betracht komme (Nebenbei: Man vergleiche den Satz *Ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος κτλ.* mit Physik I, 7, 16, oben Nr. 18, 19: Wie kann man diese beiden Sätze harmonisieren, wenn man nicht zwei verschiedene Standpunkte annimmt?).

6. Bonitz' Beweis aus der Interpretation Asclepius' beruht auf einem Mißverständnis der Stelle: . . . *ὅτι ἔστι μέρος καὶ τοῦ εἴδους τοῦ ἀΰλου . . . εἰσὶ δὲ μέρη καὶ τοῦ εἴδους τοῦ συνθέτου καὶ τῆς ὕλης κτλ.;* distinguuntur enim, fügt nun Bonitz hinzu, *τὸ εἶδος τὸ ἄϋλον, τὸ εἶδος τὸ σύνθετον, ἡ ὕλη.* Diese Analyse des Satzes ist schon an sich unrichtig: das *εἶδος* des *σύνθετον* kann nicht *τὸ εἶδος τὸ σύνθετον* genannt werden; das *εἶδος* ist eben nicht *σύνθετον,* sondern bildet eine Komponente des *σύνθετον* und ist mit dem *εἶδος ἄϋλον* i d e n t i s c h. Wir hätten es sonst nicht mit d r e i, sondern mit v i e r Momenten zu tun: *εἶδος ἄϋλον, εἶδος σύνθετον, ὕλη σύνθετος, ὕλη ἄμορφος* (oder *ὕλη αὐτή,* richtiger: *ὕλη καθ' αὑτήν*). Aber auch abgesehen davon, daß diese Stelle nach der Analyse Bonitz' z u v i e l beweist, wäre hier, nach dieser Analyse, eine nähere Charakterisierung der Hyle an sich zu erwarten, etwa durch *ἄμορφος,* entsprechend dem *εἶδος ἄϋλον.*

Es ist aber auch sonst klar, daß die Worte des Scholions einfach als Wiedergabe der Worte Aristoteles' zu verstehen sind: *τοῦ εἴδους τοῦ συνθέτου καὶ τῆς ὕλης* (sc. *τοῦ συνθέτου = τοῦ συνόλου*) — in dem unter 4, der Auffassung Bonitz' entgegengesetzten Sinne.

Wir haben es hier mit einem eklatanten Beispiel der „Methode" H.'s zu tun: Auch da, wo ihm seine Unwissenheit so niederdrückend zum Bewußtsein kommt, daß er nicht ein bestimmtes Wort zu äußern wagt, hat dieser „Kritiker" noch die Verwegenheit, sich in geradezu autoritativer Diktion ein Urteil darüber anzumaßen, welche Interpretation oder Übersetzung die richtige ist.

Anmerkung. Dem Ansuchen der Redaktion entsprechend habe ich im zweiten Teile meiner Erwiderung einige Ausdrücke gemildert. Diese Gelegenheit benutze ich zur Erklärung, daß der scharfe Ton dieser Erwiderung keineswegs der Ausfluß persönlicher Gereiztheit ist. Ich wollte damit nur dem Gedanken Ausdruck geben, daß ich H. nicht als einen wissenschaftlichen Gegner, sondern als einen zur Kritik meines Buches Unberufenen betrachte. Das muß in der Wissenschaft zulässig sein, zu deren eigenem Schutze!

XVI.

Die Erkenntnistheorie des abu Raschíd (um 1068).

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Islam.

Von

Dr. **M. Horten** (Bonn).

Basra und Bagdad waren im frühen Mittelalter zwei Brennpunkte, in denen die Strahlen der griechischen und indischen Gedankenwelt zusammenströmten. Es ist daher a priori zu vermuten, daß an diesen Punkten Systembildungen auftreten, die ein eigenartig buntes Farbengemisch aufweisen. Die empirischen Tatsachen bestätigen diese Vermutungen vollauf. Die Schule von Basra steht mit ihrer Lehre von der Realität des Nichtseienden und der der Inhärenz auf dem Boden des Vaischesika-Systems. Die Lehre von der Momentaneïtät des Seins aus der Philosophie der Sautrantika war ihnen ebenfalls bekannt. Die Logik ist dabei gut aristotelisch, die Thesis von einer zwischen Gott und der Welt vermittelnden Potenz (der substratlos außerhalb Gottes existierenden göttlichen Willensakte) neuplatonisch. Bagdad bietet ein verwandtes Bild, nur daß dort die griechischen Einflüsse intensiver auftreten. Kabi (929 †), das Haupt der dortigen Schule, vertritt energisch die Lehre von der Physis, der Naturkraft und Naturanlage.

Ein besonderes Interesse bietet es, zu sehen, wie in diesen ideengeschichtlich beachtenswerten Kreisen sich eine Erkenntnistheorie ausnimmt. Abu Raschíd († 1068) hat uns in seinem Werke: „Die Streitfragen zwischen Basra und Bagdad" die gewünschten Dokumente zur Aufhellung dieses Problems hinterlassen[1]) Dies Werk

[1]) Ms. Berlin, Glaser 12 Ahlwardt Nr. 5124 fol. 155b—163a. Die philosophischen Gedanken dieser Schrift finden sich zusammengestellt in dem Werke Horten: Die Philosophie des abu Raschíd. Bonn 1910.

birgt noch manche ungehobenen Schätze für die Kenntnis der theologisch-philosophischen Bewegungen im Islam. Die überaus schwierige Darstellungsweise dieses Philosophen hat bisher den Übersetzungsbemühungen der Orientalisten in vielen Punkten wiederstanden. Die von ihm befolgte scholastische Methode besteht darin, zuerst die sich entgegenstehenden Thesen der verschiedenen Schulen über das vorliegende Problem zusammenzustellen und sodann seine Ansicht, die die Lehre der Schule von Basra darstellt, eingehend zu beweisen. Diese Thesen sind für die Geschichte der philosophischen Ideen von Bedeutung, da sie in knapper Formulierung die Resultate langer Diskussionen der entgegenstehenden Parteien bringen, also einen großen Abschnitt aus dem geistigen Leben jener Zeit uns vor Augen führen. Von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit sind jedoch auch die vielfach sehr gewundenen Argumentationen zum Beweise der aufgestellten Thesen; denn in ihnen zeigen sich die Prinzipien, die das Denken charakterisieren, und die Denkmethode (eine extrem realistische), die aus ihnen die Thesen ableitet. Wenn nun der Fortschritt der philosophischen Erkenntnis darauf beruht, daß Prinzipien und Voraussetzungen einer früheren Epoche von einer späteren kritisiert und berichtigt oder überwunden werden, so muß der Historiker der Philosophie sein Augenmerk also vor allem auf die Prinzipien der Systeme richten — im gegebenen Falle auf die Prinzipien der ausgehenden liberal-theologischen Schule eines abu Raschíd, um sie mit denen der zu seiner Zeit mächtig emporsteigenden griechisch-philosophischen eines Avicenna zu vergleichen und den Fortschritt der letzteren festzustellen.

„Thesis: Die Erkenntnis kann nicht auf Grund ihrer selbst eine Erkenntnis sein. Sie ist eine solche nur, weil sie in einer gewissen Art und Weise wirklich wird (fol. 155 b).[2])

So lautet die Thesis unserer Meister (der Schule von Basra), während Kabi lehrte: Das Wissen ist durch sich selbst ein Wissen (nicht durch hinzukommende Momente). Es liegt nahe, daran zu

---

[2]) Das heißt nicht die generischen Bestimmungen des Erkennens machen eine Erkenntnis zu einer eigentlichen Wissenschaft. Es müssen vielmehr spezifische Bestimmungen hinzukommen, gewisse Forderungen erfüllt werden, die man an eine ernste Wissenschaft stellt.

denken, daß der Unterschied dieser Thesen auf eine Wortfrage ausläuft, denn Kabi will mit seiner Formulierung nur betonen, daß das Wissen nicht durch das Hinzukommen eines unkörperlichen Inhärens zum Wissen werde. Dies behaupten auch wir. Der Unterschied der Auffasssungsweisen ist nur dann ein sachlicher, wenn wir als Grund für den wissenschaftlichen Charakter einer Erkenntnis den angeben, daß er in einer bestimmten Weise unter vielen andern (ebenfalls möglichen) wirklich wird. Kabi verneint dies.

Unser Gegner stellt also die Lehre auf, die Erkenntnis sei auf Grund ihrer selbst und ihrer Individualität ein Wissen und will damit besagen, was wir mit dem Satze ausdrücken wollen: Das Schwarze ist schwarze Farbe auf Grund ihrer selbst (ihrer Spezies). Gegen ihn argumentieren wir: In diesem Falle müßten alle Wissenschaften wesensverwandt sein (da sie alle dieselbe Spezies besäßen, ohne spezifisch, also wesentlich verschiedene Arten eines größeren Genus zu bilden), und es könnte zur Kategorie des Wissens nichts gehören, was nicht im strengen Sinne eine Wissenschaft wäre. Keine Erkenntnis könnte existieren, ohne Wissenschaft zu sein.

Die für unsere Thesis sprechenden Gründe lauten: 1. Der Autoritätsglaube gehört in die Kategorie des Wissens, ist aber keine Wissenschaft. (Genus und Spezies sind also auf diesem Gebiete zu unterscheiden, und die Wissenschaft ist als eine besondere Spezies des Wissens aufzufassen.) Wenn daher in der Kategorie des Wissens etwas existiert, das keine Wissenschaft ist, muß es durch irgendein reales hinzukommendes Moment zur Wissenschaft werden. Wenn nämlich kein determinierendes Prinzip vorhanden wäre, das das Wissen mit dieser (spezifischen) Bestimmung ausstattete, dann würde jene Erkenntnisform ebenso gut wie diese (die eigentliche Wissenschaft) eine wissenschaftliche sein können. Dieses reale Moment besteht nun aber nur darin, daß das Erkennen in einer bestimmten Weise wirklich wird; denn es unterliegt keinem Zweifel, daß dasselbe nicht in dem Wesen des Wissens liegt (dann müßte jedes Wissen auch strenge Wissenschaft sein), noch in seiner Existenz, noch in seinem zeitlichen Entstehen. Der Autoritätsglaube verhält sich ja in seinem Wesen ebenso wie die Wissenschaft, und Dasein wie zeitliches Entstehen kommen ihm ebenfalls aktuell zu. Auch auf Grund der Nichtexistenz einer unkörperlichen Realität kann das Wissen nicht zur Wissenschaft werden; denn die

Nichtexistenz dieser Realität macht den Charakter als Wissen unmöglich (hebt ihn auf). Ebensowenig kann es durch die Nichtexistenz einer Realität oder die Existenz einer solchen (auf der einen oder andern Seite) zu einer Wissenschaft werden; denn die Nichtexistenz derselben unterscheidet es nicht von dem Autoritätsglauben (der ebensowenig diese Realität besitzt). Folglich kann dieser Umstand ebensogut bewirken, daß das Wissen als daß der Autoritätsglaube zu einer Wissenschaft wird. Ferner gilt: wenn irgendein unkörperliches Akzidens vernichtet wird oder entsteht und wenn dabei jenes (das Wissen) nicht in einer der erforderlichen Weisen, die wir angeben wollen, sich verwirklicht, kann das Wissen nicht zu einer Wissenschaft werden. Wenn aber diese bestimmte Weise eingehalten wird — wenn auch dabei jenes Akzidens (das ein Hindernis bedeuten sollte) nicht vernichtet wird, oder jenes andere Akzidens, das der Gegner als das Wesen der Wissenschaft angab, nicht existiert, muß das Erkennen zu einer eigentlichen Wissenschaft werden. (Der eigentliche Grund für das Auftreten der Wissenschaft ist daher jene bestimmte Weise des Denkens und Deduzierens, nicht eine unkörperliche Realität, die dem Wesen des Wissens inhärierte.)

Ebenso wird die Behauptung widerlegt: Das Erkennen wird durch den Wirkenden zu einer Wissenschaft. Wenn nämlich der Gegner damit behaupten will, es erlange diese Bestimmung durch den Wirkenden und werde also zu einer Wissenschaft, ohne daß es sich in einer bestimmten Art und Weise (des Denkens) verwirkliche, so ist er leicht zu widerlegen; denn in diesem Falle könnte jeder Mensch auf eine seiner Überzeugungen, ohne weitere Voraussetzungen, anfangen, kausal zu wirken und sie durch Forschung zu einer Wissenschaft umgestalten, ohne daß dieses Erkennen in der entsprechenden Art und Weise bewirkt wird, was offenbar unrichtig ist.

Das Fundament unserer Thesis ist folgendes: 1. Der Autoritätsglaube ist keine Wissenschaft. Ferner: 2. Er gehört jedoch manchmal in die Kategorie der Wissenschaft, 3. Wenn er nun das eine Mal eine Wissenschaft ist, das andere Mal keine, so folgt, daß die Wissenschaft sich von andern Erkenntnisformen durch irgend etwas Reales unterscheiden muß. Die beiden ersten Prinzipien werden wir im folgenden beweisen. Das dritte wurde bereits begründet.

Auf die Frage: Welches sind denn die Denkweisen, die die geistigen Inhalte zu einer Wissenschaft machen, antworteten die beiden Meister

(Gubbâï und Abu Háschim): Es sind drei. Diese Wissenschaft entsteht entweder: I. aus einer Spekulation, oder: II. aus der Erinnerung an eine solche, oder: III. aus der Tätigkeit des Wissenden nach außen, die sich auf das Objekt erstreckt (der Wahrnehmung). Saimari lehrte in dem Buche „Die Wissenschaften“: Der Erkenntnisvorgang wird manchmal auch aus zwei andern Gründen zur Wissenschaft: IV. Man erkennt, daß ein Wesen eine bestimmte Eigenschaft besitzt und daß es dann auch eine zweite besitzen müsse. (Das Subjekt „alle“, d. h. eine bestimmte Gruppe von Lebewesen, besitzt die Bestimmung, Mensch und sterblich zu sein: alle Menschen sind sterblich.) Sodann erkennt man, daß ein determiniertes Wesen jene Eigenschaft besitzt (Caius ist ein Mensch). Daraus muß man zu der wissenschaftlichen Erkenntnis gelangen, daß er auch die andere Bestimmung an sich trägt (Caius ist sterblich). So denken wir: Der Frevel ist unsittlich. Diese Handlung ist nun aber ein Frevel. Folglich ist sie unsittlich. V. Die andere Form des Denkens tritt auf, wenn man sich der Erkenntnisse erinnert. So erinnert sich jemand, früher gewußt zu haben, daß Zaid in dem Hause war. Dabei bewirkt[3]) er die andere Überzeugung, daß er zu jener bestimmten Zeit zu Hause war. Diese ist eine wissenschaftliche Erkenntnis, weil sie bei der Erinnerung einer solchen entstanden ist. VI. Gegen das System des Abu Háschim wurde noch eine sechste Form vorgebracht, die darin besteht, daß jemand auf die Autorität eines anderen glaubt, daß Zaid im Hause ist. Diese Art der Überzeugung bleibt in ihm bestehen, bis er dies selbst konstatiert. Dann wird sie[4]) zu einer sicheren Erkenntnis.

Würde diese Überzeugung in uns ohne jede Voraussetzung entstehen (aus der sie verursacht werden könnte, z. B. dem göttlichen Einflusse), dann müßte den Menschen irgendein (entscheidendes) Motiv dazu antreiben (denn ohne jede Ursache entsteht nichts). Dieses

[3]) Der arabische Ausdruck besagt ein kausales Wirken. In dem Begriffe des Wissens fließen zwei Bestimmungen zusammen, die des sicheren Erkennens (auch die Wahrnehmung ist insofern ein Wissen, weil wir ihres Inhaltes sicher sind) und die des wissenschaftlichen, das universell sein muß.

[4]) Leider bricht hier die Seite ab, (fol. 156b), 157a folgt: Dreizehntes Buch der Streitfragen. Das Ausgefallene behandelte die Frage nach dem Entstehen des Erkenntnisvorganges, ob er direkt durch Gott bewirkt wird oder aus Ursachen entsteht, die in uns liegen.

zum Erkennen antreibende Motiv ist nur die Vermutung, daß man zur Ruhe der Seele (im Erkannten) gelangen werde. Daraus folgt, daß der Mensch sich nicht entschließen wird, nach Wissenschaft zu streben, wenn er darin große Nachteile befürchtet. Die Motive können dabei nicht indifferent sein. Wie kann man also (von gegnerischer Seite) behaupten, der Mensch betreibe die Wissenschaft ohne jeden vorhergehenden Antrieb. Was uns ferner zum Handeln antreibt, müssen wir in uns selbst vorfinden. Dieser Vermutung (in der Wissenschaft die Ruhe der Seele zu finden) sind wir uns nun aber (vor Eintreten der Erkenntnis) nicht bewußt. Sie kann also kein antreibendes Motiv (zum Erkennen) sein. Denn das Motiv ist zu bewerten wie das, was jemand glaubt, z. B. daß ihm aus seinen Objekten (wörtlich: Hinweisen) irgendeine Art von Angenehmem oder Nutzen entstehen könnte. Wäre ein entscheidendes Motiv ohne Gegenmotiv die adäquate Ursache des Erkennens, dann könnte letzteres nicht (wie eine freie Handlung) zur Pflicht gemacht werden. Vom Denken hält uns nun aber nur eine sachliche Schwierigkeit (kein äußeres Gegenmotiv) ab, die sich bei einem Beweise ergibt oder die eine Widerlegung bedeutet.

Weshalb bestreitet ihr Gegner ferner, daß die beiden von Saimari aufgestellten Denkformen möglich seien?[5]) Denn die eine lautet z. B.: Der Frevel ist unsittlich. Diese individuelle Handlung ist nun aber ein Frevel. Daraus muß man seine Unsittlichkeit durch ein besonderes drittes Wissen erkennen, das der Betreffende auf Grund der beiden ersten Erkenntnisse annimmt (wörtlich: frei wählt).

Weshalb bestreitet ihr ferner aus der Lehre des Abu Háschim, daß der Mensch die Unsittlichkeit des Frevels durch die erste Erkenntnis (praemissa maior) einsieht, ohne daß dieselbe sich auf ein (individuelles) Objekt erstreckt. Sodann richtet sie sich (individuell dieselbe bleibend als praemissa minor) auf ein solches[6]). Das zweite

---

[5]) Die Objektion lautet: Wie jedes Entstehende eine äußere Wirkursache hat, so das Denken ein äußeres Motiv. Die innere Notwendigkeit, mit der sich eine Konklusion aus Prämissen ergibt, so daß sie ohne äußeres Motiv angenommen werden muß, ist etwas Undenkbares, Unmögliches, das gegen das Kausalgesetz verstößt.

[6]) Dies ist das, was Abu Háschim Spekulation nennt und dessen Darlegung in dem fehlenden Teile des Ms. gestanden haben muß. Sie kennt nur eine Prämisse, d. h. sie faßt die zwei getrennten Prämissen des Aristoteles als einen einzigen Denkakt auf. Vgl. den Analogieschluß des Nyaya-Systems.

Wissen (der Untersatz) ist dann bedingt durch diese Hinordnung auf das Objekt.

Bestände in diesem Vorgange ein drittes (unabhängiges, nicht innerlich notwendig verursachtes) Wissen, das der Mensch wegen eines äußeren Motives frei wählt, dann wäre es möglich, daß er dasselbe nicht frei annähme, wenn er nämlich in ihm irgend einen bedeutenden Schaden vermutet. Diese Vermutung würde ihn zur Flucht vor diesem Schaden antreiben, d. h. das Wissen nicht (frei) zu bewirken (also die Folgerung zu leugnen). Ihr wißt zudem, daß mit dem Motiv zur Flucht vor Gefahr keines der anderen Motive (die zum Denken antreiben) bestehen kann. Dagegen wissen wir mit Sicherheit, daß bei dem Vorhandensein dieser beiden Erkenntnisse (der Prämissen) die Unsittlichkeit der betreffenden Handlung (die Folgerung) notwendig erkannt werden muß, selbst wenn der Denkende überzeugt ist, es stieße ihm bei der Annahme dieser Erkenntnis ein großes Unheil zu. (Diese Annahme ist also unfrei und beruht nicht auf einem äußeren Motive des Handelns).

Die zweite Denkform des Abu Háschim ist eine solche, die die neue Erkenntnis entstehen läßt, wenn der Denkende sich erinnert, daß er früher ein Ding erkannt hatte. Sie wird also deshalb eine wissenschaftliche Erkenntnis, weil sie aus der Tätigkeit dessen entsteht, der sich eines Wissens erinnert. Diese Erinnerung wird für ihn das antreibende Motiv (und die Wirkursache) des Wissens. Diese Auffassung ist aber nicht annehmbar; denn wenn die Erinnerung an früheres Wissen ein ausschlaggebendes Motiv bedeutete (nach dem der Mensch sich jedoch frei zur Annahme des Wissens entschlösse), dann könnte er trotz dieser Erinnerung das Wissen auch nicht annehmen, wenn er z. B. in dieser Annahme eine Gefahr erblickte. Ferner kann der Mensch alles, wozu ihn ein Motiv antreibt, auch unterlassen, trotzdem dieses Motiv in ihm wirkt. Dann jedoch hört er auf, von einem notwendig wirkenden Prinzipe abzuhängen, und er ist sich zugleich bewußt, daß das Erkennen nur von seiner freien Wahl bestimmt ist (was den Tatsachen widerspricht, also unrichtig ist — das Erkennen ist also nicht durch voluntaristische Momente beeinflußt).

Was aber die sechste Denkform angeht, die gegen Abu Háschim aufgeführt wurde, so ist zu entgegnen: Das Unsittliche wird manchmal sittlich erlaubt; denn ein Wirkliches, das kontinuierliche Existenz

besitzt, muß nicht in einer (einzigen) Art und Weise auftreten (sondern kann viele Formen annehmen). Ihr lehrt ja selbst, daß die subjektive Überzeugung zu einer Wissenschaft werden kann, weil sie in einer bestimmten Form wirklich wird. Bei diesen beiden Prinzipien ist es aber nicht zulässig, von dem Autoritätsglauben zu behaupten, er könne zu einer Wissenschaft werden[7]). Die Antwort auf diesen Einwand lautet: Der Umstand allein, daß jemand spekuliert, ist die Ursache des Wissens. Eine andere äußere Wirkursache ist auszuschließen. Freilich kann die Eigenschaft des frei Handelnden eine besondere Bestimmung seiner Handlung bewirken. So bewirkt z. B. das Wollen jemandes, daß seine Rede eine Nachricht (über fernliegende Dinge) wird. Das Erkennen unterscheidet sich besonders darin von dem Wollen, daß es sich nicht mit einer äußeren Handlung paart, die durch das Wollen in einer bestimmten Weise determiniert wird; zwei Gründe liegen hier vor: die äußere Handlung wird kausal nur dort bewirkt, wo sie gleichzeitig auftreten kann. Wo dies aber unmöglich ist, folgt das Gesagte (die äußere Handlung als modifiziert durch das voluntaristische Moment und die Gleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung) nicht. Zweitens ergibt sich dies nur, wenn die Handlung in einer bestimmten Weise auftritt und dabei in einer anderen auftreten könnte (sodaß eine freie Wahl möglich ist). In diesem Falle ergibt sich betreffs des wirkenden Agens, daß es gleichzeitig mit der Wirkung besteht. Nun aber wissen wir, daß diese Überzeugung, die aus der Spekulation entsteht, notwendig zu einem Wissen werden muß. Aus diesem Umstande folgt nicht, daß das wissenschaftliche Erkennen (der Schlußfolgerung) gleichzeitig mit der Spekulation sein müßte, auf Grund dessen, daß das Spekulieren ein wirkendes Agens für diese Bestimmung (den Charakter der Wissenschaft) ist (denn nicht jedes wirkende Agens muß mit seiner Wirkung gleichzeitig sein)[8]).

Auf die Frage: Wenn der Denkende deshalb, weil er spekuliert,

---

[7]) Folglich ist die sechste Denkform, die Abu Raschíd auch als gültig ansieht, zu streichen. Nach dem Objizienten gehört der Autoritätsglaube nicht in das Genus des Wissens. Daher kann er nicht die Bestimmungen des Wissens annehmen.

[8]) Die Spekulation ist ein unfreies Agens für die Erkenntnis der Schlußfolgerung. Ein solches scheint nach Abu Raschíd der Wirkung vorausgehen zu können.

keinen besonderen Modus besitzt (der als Ursache funktionieren könnte), ist es dann möglich, daß die Spekulation selbst das wirkende Agens ist, das die Überzeugung zu einer Wissenschaft macht, antworten wir: Das Nächstliegende ist, daß die Spekulation in diesem Falle die Überzeugung (das Genus des Wissens) als Konsequenz[9]) hervorbringt, ohne zu verursachen, daß die Wirkung (das Erkennen der Folgerung) in dieser bestimmten Form (der strengen Wissenschaft) eintritt; denn die Wirkursache hat nicht diesen Einfluß (die Art und Weise der Wirkung bestimmen zu können). Ihre Wirkungskraft liegt nur darin, daß sie den Effekt zur Existenz bringt. (Nur das Dasein, nicht die Eigenschaften, sind also ihr Bereich, während eine besondere Art der Ursache, die qualitative, die Eigenschaften des Objekts bewirkt, seine Existenz voraussetzend). Man könnte ferner entgegnen: die Wirkursache hat auch auf die Eigenschaft ihrer Wirkung einen kausalen Einfluß. Wenn nämlich Gott in einem Menschen die Spekulation über einen Beweis erschaffen würde, und wenn derselbe den Beweis in der Hinsicht erkennte, in der er beweiskräftig ist, so müßte er die wissenschaftliche Erkenntnis als Konsequenz erzeugen (also auch die erforderliche Eigenschaft, die das Erkennen zu einem Wissen macht, verursachen). Man kann dabei nicht behaupten, daß der Modus eines Menschen (d. h. sein Zustand als Erkennender) diese Eigenschaft nur deshalb bewirkt, weil Gott in ihr mittätig ist. (Die Wirkursache kann also unter Umständen eine Eigenschaft hervorrufen).

Einwand: Würde die Erinnerung an eine Spekulation kausalen Einfluß haben, so würde sie die Wissenschaft durch den Beweis und zwar nach der Hinsicht, in der er beweiskräftig ist, bewirken[10]). Antwort: Die Erinnerung an eine Spekulation bezeichneten wir nur aus dem Grunde als Ursache der Wissenschaft, weil der betreffende (im gegebenen Falle) nur auf diese Weise zu einem wissenschaftlich

---

[9]) Unter Konsequenz ist eine indirekte, notwendig resultierende Wirkung zu verstehen.

[10]) Sie verursacht also die Erkenntnis nicht, insofern sie eine Erinnerung, sondern insofern sie eine Spekulation über den Beweis ist. Die Erinnerung als solche darf also nicht als Ursache des wissenschaftlichen Erkennens angesehen werden. Die erste und zweite Denkform des Abu Háschim fallen demnach zusammen. Abu Raschíd kann nicht umhin, im wesentlichen die Berechtigung dieses Einwandes anzuerkennen.

Erkennenden werden kann. Dabei ist keine andere[11]) Erkenntnis, die dieser wesensverwandt wäre, möglich, wenn man den eigentlichen Beweis in der (formellen) Hinsicht, in der er beweist, auffaßt. Wenn nämlich jemand den Beweis in seiner formellen Hinsicht erkannt hat, so wird das Wissen vom Bewiesenen in ihm nicht aktuell, wenn er den Beweis nicht betrachtet. Eine Tatsache der Selbstbeobachtung ist es, daß er das Wissen nicht erlangt, wenn er das Nachdenken vernachlässigt, während er durch das Denken zum Wissen gelangt, wenn er sich selbst beobachtet.

Auf das, was der Objizient weiterhin an dritter Stelle erwähnte betreffs des (vom Denken) abhaltenden äußeren Motives, antworten wir: Dieses bewirkt keine Verzögerung des Eintretens der Überzeugung. Eine solche bewirkt nur ein Gegengrund, der in der Seele des Denkenden (als innerlich wirkendes Motiv) auftritt. Wer z. B. weiß, daß ein bestimmtes Äußere das einer besonderen Menschengruppe ist, der schließt als höchst wahrscheinlich, daß jemand zu dieser Gruppe gehört, wenn er das betreffende Äußere besitzt. Er muß so vermuten, wenn der genannte Wahrscheinlichkeitsgrund vorliegt, selbst wenn er in der Vermutung einen Schaden für sich erblickt.

Was der Objizient an vierter Stelle anführte, ist zu beantworten: Ein Mensch konstatiert z. B. in seiner Selbstbeobachtung, daß er spekulierte und argumentierte und seinen Geist mit dem Bilde (der Wesensform) des Weltalls ausstattete. Dieser Gedanke verläßt seinen Geist nicht, weil er früher (in ihm) seine Seelenruhe fand. Dieses Motiv ist es denn auch, das ihn antreibt, eine ähnliche Erkenntnis zu erlangen („bewirken") als die frühere[12]). So vermutet z. B. jemand das Leben im Jenseits und strebt nach ihm, indem er seine religiösen Pflichten mit Eifer und Beharrlichkeit erfüllt, auch ohne daß ihm seine Vermutung zur Evidenz wird, sondern indem sie Vermutung bleibt. Auch von den übrigen antreibenden Motiven

[11]) Das heißt eine solche, die nicht den Charakter der Wissenschaft besäße; denn jede Erkenntnis eines demonstrativen Beweises verleiht Wissen im strengen Sinne.

[12]) Die Objektion lautete: Die Seelenruhe im Erkannten kann kein antreibendes Motiv zum Erkennen sein, da sie vor dem Erkennen noch unbekannt ist und erst nach Vollendung des Erkennens gekostet werden kann.

(wie von jeder Hoffnung) können wir nicht behaupten, sie besäßen für uns Evidenz.

Einwand: Wie kann diese Vermutung in uns dauernd bestehen bleiben, wenn das, wozu sie uns antreibt (das Denken) uns Mühe bereitet. Dann müßte auch die Hoffnung auf Gewinn zum Handel dauernd antreiben, trotz der Mühe, die derselbe bereitet. Antwort: Die Mühe, die die Wissenschaft bereitet, besteht nur darin, daß der Mensch seine Seele daran gewöhnt, die Zweifel abzuwehren und über sie nachzudenken. Dies ist jedoch im einzelnen Falle nur dann eine Mühe, wenn er sich mit schwierigen Zweifeln beschäftigt. Es ist verschieden von dem Beispiele des Handeltreibens. Denn dieses selbst (generisch genommen) bereitet Mühe, und daher muß der Kaufmann Ruhe und Arbeit sich abwechseln lassen.

Einwand: Wenn man das zu einer religiösen Pflicht machen könnte, betreffs dessen die antreibenden Motive nicht schwankend sind (was also als ganz selbstverständlich gilt), dann könnte man auch das Fliehen vor Gefahren zur Pflicht erheben. Antwort: Betreffs dessen, was wir erwähnten (die Gotteserkenntnis) sind die antreibenden Motive schwankend; denn man kann einen Zweifel an dem Erkannten vorbringen und an der Art des Erkennens. Da die Spekulation eine tadellose sein muß und da die Schwierigkeiten sich auf das Denken selbst beziehen können (skeptische Einwände), sind die Motive immer schwankend (so daß eine freie Wahl und ein Entschluß erforderlich sind und die Erkenntnis auch zur Pflicht gemacht werden kann).

Einwand: Dann müßt ihr auch behaupten, jemand suche dadurch nicht Widerwärtigkeiten zu entfliehen, daß er sich selbst tötet: denn er kann zu der Überzeugung gelangen, daß er durch den Selbstmord einen Nutzen erlange. Durch diese Schwierigkeit (gegen das Verbotensein des Selbstmordes) wird diese Tat als eine solche hingestellt, bei der die Motive für und wider schwanken. Dann ist dieselbe nicht mehr einfachhin zu beurteilen wie das Fliehen vor Gefahren [13]). Antwort: Er vollzieht diese Tat, indem er glaubt, er

[13]) Originell ist, daß in einer erkenntnistheoretischen Abhandlung diese Schwierigkeit vorgebracht wird, die illustrieren soll, wie das Wissen aus der Flucht vor Zweifeln eventuell eine ganz selbstverständliche Handlung werden kann, die nicht zu einer Pflicht zu erheben ist.

fände in ihr Frieden für seine Seele. Das Ausscheiden aus dem Leben ist für ihn kein antreibendes Motiv. Er erkennt, daß kein anderes Mittel gegeben ist, dem Unglücke (des Lebens) auszuweichen als der Tod. Wer daher in diesem Geisteszustande Selbstmord begeht, wie die Inder, ist unzweifelhaft nicht bei vollem Gebrauche des Verstandes. Dieses Motiv treibt ihn hin und her, weil es Zweifel zuläßt. Einwand: Worin liegt nun der Unterschied in beiden Fällen? Beide sind doch darin gleich, daß Zweifel an der Richtigkeit einer Ansicht auftreten. In diesem Falle (dem Streben nach Wissenschaft) ist der Mensch jedoch in seinen Motiven nicht schwankend (während er bei gleichem Verhältnisse der Motive im praktischen Handeln schwankt). Antwort: Nur dann tritt das Schwanken der Motive ein, wenn zwei gleichzeitig aktuell bewußt sind. Wenn jedoch das eine aktuell, das andere nur potentiell vorhanden ist, ohne früher aktuell gewesen zu sein[14]), so kann man dies nicht von ihm sagen (daß er schwankend sei). Denn was potentiell, aber nicht aktuell vorhanden ist, besitzt keine Naturgesetzmäßigkeit, noch einen kausalen Einfluß. Diesen übt nur das aktuell Vorhandene aus. Daher befindet ihr euch in einem Dilemma. Entweder müßt ihr behaupten, daß die Motive zu diesen Erkenntnissen nicht schwankend sind — dann können sie nicht Gegenstand religiöser Verpflichtung sein — oder, daß der Mensch betreffs der Motive sich so (unnatürlich) verändern kann, daß er z. B. sich nicht mehr aus Flucht vor Unglück sondern (aus voller Überlegung) selbst tötet[15]). Beides ist jedoch unrichtig. Daher lautet die Antwort: Diese Objektion gehört nicht in die Frage, ob das Wissen nur dadurch zu einer Wissenschaft wird, daß es in einer bestimmten Art und Weise wirklich wird. Sie bildet vielmehr einen Teil der Frage nach den Erkenntnissen (religiöser Dinge, ob sie Pflicht sein können oder nicht). In andern Büchern wurde dies auseinandergesetzt.

Der fünfte Einwand betraf den Fall, daß die Zweifel ihn selbst treffen können und daß er seine Seele gewöhnt, diese Zweifel zu

---

[14]) Der Grund dieses Zusatzes ist wohl die Idee, daß ein Motiv, das früher schon bewußt war, im Augenblicke aktuell bewußt werden würde, wenn es in Frage käme und durch die Umstände gefordert würde.

[15]) Das heißt, indem er einem unvernünftigen Motive folgt. Die Erwähnung des rituellen Selbstmordes, der in Indien Sitte ist, bezeugt einige Kenntnisse indischer Verhältnisse für abu Raschíd.

lösen, indem er sich ernsthaft und ausschließlich mit diesen Problemen befaßt, was viele Mühe bereitet. Dennoch läßt er nicht von dem Streben nach Erkenntnis ab, obwohl immer neue Schwierigkeiten auftreten. Es ist dabei erforderlich, daß ein Motiv auftritt, das ihn von dem Unangenehmen ablenkt und ihn für die Mühe entschädigt, mit der er immer zu kämpfen hat, und ferner müssen die (zum Denken) antreibenden Motive immerfort vorhanden sein (um die Mühen aufzuwiegen). Dies verhält sich wie folgendes: Wer erkennt, 1. daß der Frevel unsittlich ist und 2. daß dies ein besonderer Fall des Frevels ist, der muß die Erkenntnis annehmen, daß er unsittlich ist, auch wenn für ihn damit Mühe verbunden wäre; denn er kann sich dieser Erkenntnis nicht erwehren. Jene erste Erkenntnis ist vielmehr universell. Die zweite muß sodann ein antreibendes Motiv abgeben, das ihn zu der dritten Erkenntnis führt, daß diese individuelle Handlung unsittlich ist. Die Gesetzmäßigkeit des Denkens (die auch bei äußeren Hemmnissen unwiderstehlich wirkt) muß dabei den zwei Prämissen innewohnen. Wenn ferner jemand erkennt, daß einige Auserwählte fromm zu sein erscheinen, und wenn er dann diese äußere Frömmigkeit bei einem sieht, so muß in ihm die Vermutung platzgreifen, daß er zu den Auserwählten gehört, wenn kein entgegenstehender Wahrscheinlichkeitsgrund wirkend wird. Bei dem genannten Grunde muß er aber jene Vermutung annehmen, selbst wenn sie ihm Mühe bereiten würde. Dies kann zugleich als Antwort auf die vierte Frage gelten. Seine Seele an Mühe zu gewöhnen, bedeutet ein Leid, und dies ist ein Motiv, das vom Denken abhält, jedoch besitzt das antreibende Motiv die maßgebende Bestimmung (die die Oberhand be hält). Aus diesem Grunde steht er nicht vom Denken und Vermuten ab. Daraus folgt aber nicht, daß durch die Pflicht der Gotteserkenntnis der Mensch zu Selbstverständlichem und Notwendigem verpflichtet werde.

Auf den sechsten Einwand (daß der Mensch nicht vor Irrtümern sicher sei) antworte ich: Wenn man die Denkmethode erprobt hat und weiß, daß die Spekulation zu ihr hinführt und nicht zum Unsittlichen die Veranlassung sein kann, so muß man vor Irrtum sicher sein, was bei dem Autoritätsglauben nicht der Fall ist.

Zum antreibenden Motive des Denkens genügt es, daß jemand vermutet; er werde durch dasselbe zur Seelenruhe gelangen und befände sich zugleich nicht in Gefahr, etwas Unsittliches zu begehen.

Ebenso treibt zum Handeln auf anderen Gebieten der Nutzen und das Fernsein von Schaden genügend an. In anderem Falle ist sein Denken und Handeln unzulässig.

Anders verhält sich das Wissen, das man aus der Erinnerung an einen Beweis erwirbt. Wenn z. B. jemand über die Erlaubtheit der Handlung des Zaid nachdenkt und weiß, daß er zu ihr durch seine Freiheit befähigt ist, und sodann die Handlung eines anderen sieht, so erkennt er, daß auch dieser zu ihr durch seine Freiheit befähigt war. Er erkennt dies jedoch nicht durch reine Spekulation[16]); denn durch die vorhergehende Spekulation hatte er d e Methode der Wissenschaft erkannt und zwischen ihr und andern Erkenntnisformen unterschieden. Daher war es für ihn erlaubt, diese Wissenschaft zu betreiben, weil sie sich auf die von ihm erprobte Spekulation stützte. Dabei war er vor Irrtum sicher.

Die siebente Objektion betraf die denknotwendigen Wissenschaften. In ihnen kann der bestimmte Zustand des Handelnden (d. h. des denkenden Subjekts) auf die Handlung (diese — d. h. das Denken — modifizierend) einwirken, wie auch in den Funktionen des Wollens.

Die achte Objektion, die sich gegen Saimari richtete, ist unzutreffend, da die Erkenntnis sich nicht auf ein Objekt richten kann, nachdem sie dies früher nicht tat; denn diese Richtung auf ein Objekt kommt dem Erkennen wesentlich zu. Sie beruht nicht (wie die Objektion besagte) auf einer rein äußerlichen Bedingung. Ferner ist die universelle Erkenntnis wesentlich von der partikulären verschieden. Ist erstere zu einer Einzelerkenntnis geworden, dann kann ihre Art nicht mehr verändert werden. (Sie ist dann auf ein bestimmtes Gebiet determiniert.)

Sind die beiden Prämissen erkannt, so kann kein äußeres, hemmendes Motiv das Subjekt mehr von der Annahme der Schluß-

---

[16]) Zu der abstrakten Erkenntnis mußte noch eine konkrete Wahrnehmung, die den Inhalt der praemissa minor bildet, hinzukommen. — Die chronologische Reihenfolge der in dieser Studie genannten Philosophen ist folgende: 869 Gâhiz, 915 Gubbâï (Basra), 929 Kabi (Bagdâd, Schüler des Haiját 920), 933 abu Hâschim, Sohn und Gegner des Gubbâï, 933 Saimari, ca. 1068 abu Raschîd (Schüler des Abdalgabbâr 1024). Andere Lehren dieser Philosophen findet man in: Horten: Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam; Bonn 1910.

folgerung abhalten; denn sie bilden zwei Wege, die zu ihr führen. Nur ein innerer Zweifel kann ihn an der Erkenntnis der Folgerung hindern.

Einwand: In dem universellen Obersatze ist das Partikuläre nicht enthalten. Er kann also kein Weg sein, der mit Notwendigkeit zu ihm hinführt. Antwort: Die Hoffnung, die Seelenruhe in der Erkenntnis zu gewinnen, bildet das antreibende Motiv.

Der weitere Einwand, daß die Konklusio eine notwendige Konsequenz der universellen Prämisse wäre, ist ebenfalls unzutreffend; denn dann müßte das Erkennen des Partikulären ebenso denknotwendig sein, wie das des Universellen. Letzteres ist durch direkten Einfluß Gottes erzeugt und denknotwendig. Die Konsequenz dieses Prinzipes muß also auch direkte Wirkung Gottes und denknotwendig sein. Es wäre sodann nach der Erkenntnis der beiden Prämissen nicht mehr unmöglich, daß die notwendig hervorgerufene Wirkung (die Erkenntnis der Schlußfolgerung) auf Grund eines äußeren Hemmnisses nicht einträte (was auszuschließen ist). Jedoch könnte man auch das Prinzip bestreiten, daß die Wirkung einer Ursache von außen verhindert werden könnte. Es verhält sich wie das Nebeneinanderliegen von Teilen, das nicht vorhanden sein kann, ohne daß der Zustand der Zusammensetzung eintritt. Durch kein äußeres Hemmnis kann dies verhindert werden. Antwort: Letzteres ist zulässig, wenn der Wirkung kein Kontrarium gegenübersteht. So verhält sich aber die Wissenschaft nicht; denn ihr steht ein solches entgegen. Daher kann, trotz der Erkenntnis der Prämissen, die Konklusio unerkannt bleiben, daß diese individuelle Handlung unsittlich ist. Ferner kann man nicht behaupten, es sei ebensogut möglich, daß die Erkenntnis des Obersatzes die des Untersatzes als umgekehrt die des Untersatzes das Erkennen des Obersatzes hervorbringt. Dann müßten sie zwei selbständige Ursachen (für eine einzige Wirkung, die Erkenntnis der Folgerung) sein. Zwei Ursachen können nun aber nicht eine einzige Wirkung hervorbringen.

Die neunte Objektion besagte: Was der Erkennende auf Grund eines Motives (als sicher) annimmt, kann eventuell nicht aktuell erkannt werden. Dadurch unterscheidet sich die durch ein Motiv hervorgerufene freie Handlung von der notwendig auftretenden Wirkung. Dann muß man also zugeben, daß die Folgerung trotz der Pärmissen unerkannt bleibt. Antwort: Wenn dies eintritt, so liegt

kein eigentliches Erinnern an ein sicheres früheres Wissen vor, sondern nur an eine subjektive Überzeugung und den Zustand der Seelenruhe im Erkannten. Dann kann es sein, daß der Denkende die Folgerung nicht zieht, da er überzeugt ist, daß die Seelenruhe auch bei gleichzeitiger Unwissenheit (dieser Folgerung) möglich ist, wie es Gáhiz († 869) annahm. Dann also ist es möglich, daß jemand sich bewußt ist, von einem Gegenstande überzeugt zu sein und (in dessen Erkenntnis) Seelenruhe zu genießen, ohne daß er einsieht, daß er eigentliche Wissenschaft besitzt. Dies erkennt er nur, wenn er einsieht, daß die Seelenruhe nur bei der eigentlichen Wissenschaft eintritt (denn diese allein verleiht ein sicheres Erkennen, so daß die Seelenruhe im Erkannten sogar ein Kriterium für den Wahrheitsgehalt und den wissenschaftlichen Charakter des Erkennens ist).

Betreffs der sechsten Denkform haben wir nur behauptet, sie ließe sich eventuell mit dem Systeme des Abu Háschim vereinigen Wir lehren jedoch nicht, daß diese Auffassungsweise eine sicherlich richtige sei (fol. 164a).

XVII.
Beiträge zu einer Geschichte der philosophischen Terminologie.

Von
Dr. Bruno Jordan (Bremen).

Eine umfassende Untersuchung sämtlicher philosophischen Termini, ihres Ursprungs, Wandels und ihrer Geschichte, sowie der mit ihnen verknüpften Begriffe und Probleme, ist schon lange ein Postulat der philosophischen Forschung. Außer dem methodisch überaus bedeutsamen Torso, den wir Rudolf Eucken verdanken, besitzen wir nur einzelne Bemerkungen und Beiträge, die in ihrer Isoliertheit unfruchtbar bleiben müssen, solange sie nicht zusammengefaßt und in größerer Breite vertieft werden können. Der Versuch, den ich unternehme, ist sich der großen Schwierigkeiten, denen er sich gegenübergestellt sieht, wohl bewußt. Es ist weder möglich, abschließende Resultate vorzuführen, noch auch nur programmatische Erklärungen über Methode der Forschung und Art der Darstellung abzugeben, bevor nicht unzählige Einzelheiten den Fachgenossen zur Kritik und zu Nachträgen vorgelegt sind. Erst indem das Material möglichst in extenso ausgebreitet wird, wobei langsam von den Anfängen an vorwärts zu schreiten ist, kann eine ausgedehnte Mitarbeit und Einheit in der Methode und den Grundüberzeugungen erhofft werden.

Ich verzichte daher mit Absicht auf weitere Erklärungen und lege einzelne Beiträge, die von den Anfängen an alles Hergehörige umspannen sollen, zunächst über *ἀρχή* dann über die Termini des ersten erhaltenen philosophischen Fragmentes, das des Anaximander, vor. —

Ἀρχή als Terminus bei den Vorsokratikern.

Die Anfänge der philosophischen Terminologie liegen fast völlig im Dunkel. Die direkte Überlieferung ist außerordentlich lückenhaft

und setzt überdies der Interpretation große Schwierigkeiten entgegen, die indirekte will selbst wieder begriffsgeschichtlich verstanden sein. Es ist zugleich ein Vorteil und ein Nachteil, daß wir eine Untersuchung der ersten philosophischen Problemstellung z. T. auf Grund der aristotelischen Deutung anstellen müssen. Ein Nachteil, weil es uns unmöglich gemacht ist, in entscheidenden Fragen bis zu den Quellen hinabzusteigen. Ein Vorteil aber, weil wir uns einen sachkundigeren Interpreten als Aristoteles gar nicht wünschen können.

Nach Aristoteles ist der Zentralbegriff der milesischen Philosophie und weiterhin das Problem der *ἀρχή*. Die Geschichte dieses Begriffs ist verquickt mit der eigentümlichen Wiedergabe der Fragestellung, die in ihrer Grundform allen drei Milesiern eigentümlich sein soll. Ob das erste Problem in die Frage nach der *ἀρχή* eingekleidet war, darf bezweifelt werden. Sicher ist nur die Antwort: *ὕδωρ, ἄπειρον, ἀήρ*. Gleichwohl müssen wir die Geschichte des Terminus *ἀρχή* zunächst untersuchen, wenn wir festen Boden unter den Füßen haben wollen.

Nach Aristoteles ist der erste begriffliche Inhalt von *ἀρχή* über die gewöhnliche Vorstellung hinaus durch Thales geschaffen[1]), nach Theophrast der Terminus von Anaximander zuerst geprägt[2]). Diese Überlieferung bedarf einer genauen Untersuchung. Denn nach der allgemeinen Überzeugung[3]) hat *ἀρχή* in der Folgezeit einen wechselnden und schwankenden Begriffsinhalt gehabt, der unerklärt bleibt, wenn schon in früher Zeit der Begriff umgrenzt und der Terminus fixiert wurde.

Im Verlaufe systematischer Erörterungen über die Arten und Stufen des Erkennens im ersten Buch der Metaphysik gelangt Aristoteles von methodischen Gesichtspunkten aus zu einer Defi-

---

[1]) Aristoteles metaphys. 983 b 18: *τὸ μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ εἶναί φησιν. Ἀρχηγός* klingt an *ἀρχή* an. Aristoteles braucht das Wort sonst in seiner eigentlichen Bedeutung: Begründer des Geschlechts in Rücksicht auf den Zusammenhang der Familie. (Ethic. Nicomach. *ϑ* 14. 1162a 4, fragm. 85 1491a 15, 21 mit Zusatz von *προγόνων, γένους*; übertragen [*π Ζμγ.* 4 666 b 25] von *φλέβες* gebraucht).

[2]) Simplic. phys. 24, 13 (aus Theophrasts Phys. Opin. fr. 2): *ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς*. Ich schließe mich in der Deutung dieser Stelle an Diels an.

[3]) Diels z. B. übersetzt bald Anfang bald Prinzip.

nition der Wissenschaft in der umfassendsten und höchsten Bedeutung des Wortes: *ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περί τινας αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν ἐπιστήμη, δῆλον*[4]).

Wie auch immer *ἀρχαί* an dieser Stelle verstanden werden muß, ohne Zweifel ist dieser Begriff hier und in ähnlichen Zusammenhängen[5]) durchaus aristotelisch, es sei denn, daß man denselben Begriffsinhalt aus anderen Autoren nachweisen könnte.

---

[4]) 982a 1, vgl. 981a 25: *σοφωτέρους τοὺς τεχνίτας τῶν ἐμπείρων* ... *οἱ μὲν τὴν αἰτίαν ἴσασιν, οἱ δ' οὔ*, vgl. ebenda 29, *οἱ δὲ* ... *καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν*. 981 b 1 und 6.

[5]) Aristoteles untersucht sodann, welcher Art die *αἰτίαι* und *ἀρχαί* sind, mit denen sich die Wissenschaft beschäftigt. Ihr Inhalt ist abzuleiten aus den Vorstellungen und Voraussetzungen, die wir mit dem Begriff *σοφόν* verbinden. Die Bedingungen des *πάντα ἐπίστασθαι* und des *χαλεπώτατα γνωρίζειν* sind nach unserer Auffassung mehr äußerlicher Art. Bedeutsamer ist die Forderung von *ἀκριβέσταται* (*ἐπιστῆμαι*) *αἳ μάλιστα τῶν πρώτων εἰσίν*. *Τὰ πρῶτα* kommt hier nahe an unseren Begriff „Elemente" heran. An vierter Stelle wird der propädeutische Charakter der Wissenschaft betont und gezeigt, daß er insbesondere der *θεωρητικὴ τῶν αἰτιῶν* zugesprochen werden müsse.

Es folgt die erste klassische Widerlegung des Pragmatismus: *τὸ δ' εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι αὐτῶν ἕνεκα μάλισθ' ὑπάρχει τῇ τοῦ μάλιστ' ἐπιστητοῦ ἐπιστήμῃ*. Als das *μάλιστα ἐπιστητὰ* wird aber *τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια* bezeichnet (vgl. 982a 8: *ἐπίστασθαι πάντα* und 21 [ebenso]). 10: *χαλεπὰ γνῶναι* und 24: *χαλεπώτατα γνωρίζειν*. 13: *ἀκριβεστερόν κτλ* und 25: *ἀκριβέσταται κτλ*. 14: *τὴν ἑαυτῆς ἕνεκεν κτλ*. und 31: ... *ἐπίστασθαι αὐτῶν ἕνεκα κτλ*.) Um eine vorläufige Klarheit in diese Zusammenhänge zu bringen (genauer handle ich später über die aristotelischen Termini), können wir die verschiedenen Ausdrücke, deren aristotelischen Charakter wir erweisen wollen, unter Benutzung der uns bekannten neueren Terminologie etwa folgendermaßen unterscheiden:

Ἐπιστήμη ist ein bestimmter Wissenszusammenhang. Als höchste Einheit dieser Zusammenhänge gilt die *σοφία*. Als die wesentliche Aufgabe der Wissenschaft sieht Aristoteles die Erweiterung und Vertiefung der Einzelerfahrung, der Tatsachenerkenntnis zur Einsicht in die *αἰτίαι* der Dinge, zur Allgemeinerkenntnis an. Insbesondere wichtig ist eine Erkenntnis der *αἰτίαι* derjenigen Dinge, die wir als *τὰ πρῶτα* zu bezeichnen gewohnt sind.

Aristoteles leitet seine historischen Bemerkungen, die das erste zusammenhängende Dokument begriffsgeschichtlicher und terminologischer Beobachtungen darstellen, durch eine kurze Definition der Philosophie ein: *τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων δεῖ λαβεῖν ἐπιστήμην* (983a 24). Diese Erklärung bedeutet ohne Frage eine Verengung der vorher gewonnenen Definition.

Er hatte vorher als Gegenstand, Objekt oder Inhalt der *σοφία αἰτίαι τινές* und *ἀρχαί* bezeichnet. Die *σοφία* ist eine *ἐπιστήμη* „um" diese Gegen-

Es werden vier Arten der αἰτίαι unterschieden[6]). Hinsichtlich der systematischen Grundlegung verweist Aristoteles auf Erörterungen in seiner Physik[7]). An dieser Stelle in der Metaphysik gibt er einen historischen Exkurs, den er nach eben dieser vierfachen Wurzel disponiert.

Allgemein erblickt er die Gesamtleistung seiner Vorgänger in einer Betrachtung des Seienden und im Philosophieren über die Wahrheit[8]). Schon dieser Gesichtspunkt der Ontologie und des Wahrheitsproblems will nicht ganz zu der übrigen Überlieferung stimmen. Völlig einseitig aber ist ohne Frage die Gruppierung der Voraristoteliker nach der verschiedenen Auffassung der αἰτίαι.

Der ganzen Darstellung liegt ein Schema zugrunde, vergleichbar der triadischen Dialektik Hegels:

Vier Hauptgruppen: nach den vier αἰτίαι.

Innerhalb der ersten Hauptgruppe[9]) werden immer zwei zusammengefaßt. Zunächst diejenigen, die ein „materiales Prinzip" annehmen[10]):

1. Thales und Hippon: das Wasser[11])[12])
2. Anaximenes und Diogenes: die Luft[13])

---

stände. Unter den einzelnen ἐπιστῆμαι zeichnet er die aus, die τῶν πρώτων εἰσίν. Τὰ πρῶτα ist also der reale Gegenstand der Erkenntnis, αἰτίαι καὶ ἀρχαί der entsprechende ideale. Unter den beiden letzten Begriffen nimmt die erste Stelle αἰτίαι ein. Die θεωρητική τῶν αἰτιῶν repräsentiert die höchste Stufe der Erkenntnis. Man erwartet also als umfassende Formel: σοφία θεωρητικὴ τῶν αἰτιῶν καὶ τῶν ἀρχῶν τῶν πρώτων; statt dessen finden wir mit leiser Verschiebung (σ. θ.) τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν (982 b 9). In der zweiten Formel, die den historischen Rückblick einleitet, ist τῶν πρώτων ἀρχῶν ersetzt durch ἐξ ἀρχῆς. Es fehlt somit ebensowohl ein Hinweis auf den realen Gegenstand der Erkenntnis als eine Umschreibung der ἀρχαί. Einen unvollkommenen Ersatz bietet das nicht zeitlich zu verstehende ἐξ ἀρχῆς.

[6]) 983 a 26.

[7]) 983 a 33.

[8]) 983 b 1: εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας. δῆλον γὰρ ὅτι . . . λέγουσιν ἀρχάς τινας καὶ αἰτίας.

[9]) 983 b 7: τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων.

[10]) 17: τινα φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείους μιᾶς.

[11]) Vergl. oben Anm. 1.

[12]) 984 a 3. περὶ τῆς πρώτης αἰτίας!

[13]) 984 a 5.

3. Hippasos und Heraklit: das Feuer[14],
dann diejenigen, die ein mehrfaches Prinzip annehmen[15]:
4. Empedokles, der die drei ersten um die „Erde" vermehrt, also vier annimmt,

Anaxagoras, der unendlich viele Prinzipien behauptet[16].

Aristoteles selbst ist sich des Schematischen dieser Konstruktion durchaus bewußt.

Abgesehen, daß er zu Thales die parallelen Anschauungen alter Theologen stellt, daß er Hippon als unbedeutend sofort wieder beiseite schiebt, er stellt mit Bewußtsein Anaxagoras und Empedokles zeitlich um, weil sonst das Schema zerstört würde. Er hat die Hegelsche Wendung als erster geprägt: er gehört dem Alter nach vor ihn, den Leistungen nach hinter ihn[17].

Anaximander, der zeitlich zwischen Thales und Anaximenes anzusetzen ist, fehlt der Konstruktion zuliebe ganz[18].

Selbst uns, die wir über die Anfänge der griechischen Philosophie in der Hauptsache durch Aristoteles selbst und seine Schüler unterrichtet sind, muß das Unhistorische der aristotelischen Darstellung auffallen. Es ist deshalb durchaus unzulässig, die Problemstellung der jonischen Philosophie insbesondere unter demselben Gesichtspunkt zu betrachten wie Aristoteles.

Aristoteles formuliert die selbstgestellte Aufgabe der genannten Philosophen folgendermaßen: Sie nannten *στοιχεῖον καὶ ἀρχὴν τῶν ὄντων* das, woraus alle Dinge bestehen, aus dem alles zuerst entsteht und in das alles schließlich vergeht, so daß die Materie bleibt, während ihre Zustände oder Eigenschaften allein wechseln[19]. Die Zutaten aristotelischer Reflexion sind leicht zu erkennen, den alten Denkern ist eine zusammenhängende systematische Überlegung zugetraut, die sich ganz in aristotelischer Denkweise und Terminologie bewegt. Zunächst fällt uns auf, daß den ersten Denkern keine

---

[14] 984 a 7.

[15] Vergl. Anm. 10.

[16] 984 a 8 u. 11.

[17] *τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου, τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος.*

[18] Vergl. phys. *Γ* 4. 203 b 6: *τοῦ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή.*

[19] 983 b 8: *ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτον καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων.*

ἐπιστήμη der *αἰτίαι*, sondern nur eine der *ἀρχαί* zugetraut wird. Aristoteles schätzt also die Leistung insbesondere der Milesier höchstens als eine Vorstufe zu seiner *σοφία* ein.

Um das Verhältnis von *αἰτίαι* und *ἀρχαί* wenigstens im allgemeinen zu bestimmen, genügt es darauf hinzuweisen, daß Aristoteles die *τέχνη* über die *ἐμπειρία* stellt, weil die *τεχνῖται τὴν αἰτίαν ἴσασιν*, die *ἔμπειροι* aber nicht, denn diese wissen wohl *τὸ ὅτι*, aber nicht *τὸ διότι*, folglich also auch die *αἰτία* nicht. Die *τεχνῖται* aber erkennen auch das *διότι*, folglich auch die *αἰτία*. Zweitens scheint *ἀρχαί* erkenntnistheoretisch Vorstufe zu *αἰτίαι* zu sein. Das folgt aus der bereits erwähnten Formel *τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική*. Denn *θεωρητική* betont hier den erkenntnistheoretischen Zusammenhang. Daher werden die Stufen des Erkennens in einer Aufeinanderfolge der idealen Erkenntnisobjekte wiedergegeben. In allen anderen Formeln, wo *αἰτίαι* und *ἀρχαί* zusammengenannt werden[20]), steht naturgemäß das metaphysisch wichtigere *αἰτίαι* voran und an Stelle von *θεωρητική* steht entweder *σοφία* oder *ἐπιστήμη*. Während das unbestimmtere *ἐπιστήμη* (es gibt mehrere Arten) den Zusatz *τινας* bei *αἰτίας* notwendig macht, muß die eindeutig bestimmte *σοφία* ihren Charakter als *πρῶτα* hervorheben.

Ἀρχαί kann völlig unterdrückt werden oder genauer gesprochen *αἰτίαι καὶ ἀρχαί* kann insgesamt durch das Neutrum *αἴτια* wiedergegeben werden, dem als dem idealen Erkenntnisgegenstand dann *τὰ πρῶτα* als das reale Erkenntnisobjekt gegenübergestellt wird[21]).

So verstehen wir die Definition der *ἀρχή*, die Aristoteles in seinem Bericht über die Lehre des Thales einfügt, völlig von seinem eigenen Standpunkte aus und haben nicht nötig, dem alten milesischen Denker eine scharfe begriffliche Reflexion zuzutrauen, die er schwerlich angestellt haben kann.

Ἀρχή ἐστι τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται <*πάντα*>; dem entspricht aus der allgemeinen Formel *ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτον*. *Πρῶτον* ist es als reales Erkenntnisobjekt. Unter dem Erkenntnisstandpunkt des *γίγνεσθαι* ist eine *ἀρχή*; *αἰτία* würde dann einen noch reicheren Erkenntnisinhalt einschließen. Natürlich kann man diese Reihe auch im Sinne

---

[20]) Vergl. außer den bereits genannten Formeln 981 b 28: *σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς κτλ.*

[21]) 982 b 2.

des naiven oder kritischen Realismus auffassen. Das ist prinzipiell gleichgültig.

Jedenfalls ist es Aristoteles' eigene Terminologie und eigene Begriffstechnik, in die die historische Interpretation eingegangen ist. Wir müssen uns unbedingt von Aristoteles frei machen, wenn wir die Entwicklung der Termini und Begriffe verfolgen wollen. Wir müssen anderseits aber auch die Vorstellung des Subjektiven, Gewalttätigen, Zufälligen von den historischen Bemerkungen fernhalten. Aristoteles' eigene Terminologie darf nicht Voraussetzung und Ausgangspunkt bilden, sondern will selbst historisch verstanden werden.

Daß vollends Theophrast ganz beiseite bleiben muß, weil er von Aristoteles abhängt, ist klar. Er hat dieselbe Wortverbindung wie Aristoteles, nämlich *στοιχεῖον καὶ ἀρχήν*, wo er von dem „Prinzip" des Anaximander handelt.

Ich stelle die Frage zunächst so: Welchen Begriffsinhalt verknüpfte das Zeitbewußtsein vor den Milesiern mit dem Wort *ἀρχή*; was verstanden die Zeitgenossen unter *ἀρχή*; endlich welche Bedeutung hat *ἀρχή* bei den Vorsokratikern. Der zweite Teil der Frage läßt sich auf den ersten zurückführen. Denn philosophisch irgendwie bedeutsame Begriffsschöpfungen gibt es vor den Milesiern außer vielleicht in den homerischen Gedichten nicht, ebensowenig aber auch zu ihrer Zeit, soweit wir wenigstens orientiert sind.

In welchem Sinne braucht Homer (als Kollektivname verstanden) das Wort *ἀρχή*.

Sowohl in der Ilias als in der Odyssee bedeutet es „Anfang", z. B. von *πῆμα, ξεινοσύνη, φόνος, νεῖκος* oder *κακόν*. An jeder dieser Stellen wird es aber im prägnanten Sinne gebraucht; es wird betont, daß es das erste Mal sei, daß das erwähnte Leid eintrat usw. Es klingt so, als ob dieses erste Mal bestimmend geworden ist für die kommenden Fälle, fast, als ob es als Ursache angesehen würde. Freilich ist es im Grunde nicht viel mehr als epischer Stil, der überall das „erste Mal", den Beginn festzustellen pflegt und der einen besonderen Nachdruck darauf legt, auseinanderzusetzen, wann irgendein Ereignis, das zur Zeit des Erzählten noch dauert, begonnen, als neues zum ersten Male sich zugetragen hat. Alle Zustände werden in Geschichte aufgelöst.

eine Schilderung wird durch einen „historischen“ Bericht eingeleitet, jedem Geschehen sozusagen der Geburtsschein ausgestellt[22]).

Homer kennt *ἀρχή* also in der Bedeutung Anfang, aber nicht im zeitlichen Sinne, sondern lediglich als Begründung, Inslebentreten, Inslebenrufen eines Ereignisses. *Ἀρχή* enthält „das erste Mal“, etwas von Ursache und Schicksalsbestimmung aber nur in kausaler Färbung, in der Hauptsache Anfang im Sinne des Neugeschehens eines wichtigen Ereignisses, das als Geschehnis wichtig ist, dessen zeitliche Fixierung gleichgültig ist und sogar bewußt vernachlässigt werden kann. Soviel ist klar, ein *γίγνεσθαι ἐξ ἀρχῆς* ist in diesem Zusammen-

---

[22]) Im *Λ* (604) wird Patroklus von Achilleus zu Nestor geschickt. *κακοῦ δ' ἄρα οἱ πέλεν ἀρχή.*

Die Introduktion zu dem grausigen Todesschicksal des Patroklos.

ϑ 81 singt Demodokos von Odysseus' und Achilleus' Streit und der heimlichen Freude des Agamemnon, von der Prophezeiung des Apollo, die das alles ankündigte:

τότε γάρ ῥα κυλίνδετο πήματος ἀρχή den Trojanern und Danaern.

Wiederum eine Einleitung zu dem Gesamtdrama des Völkerstreits.

φ 35 ist die Rede von der *ἀρχή* der *ξεινοσύνη* zwischen Odysseus und Iphitos, einer bedeutungsvollen Gastfreundschaft. Wieder klingt durch, jener Tag war an allem Kommenden Schuld.

φ 4 wird eine Handlung der Athene, die zu den Kampfspielen treibt, als *φόνου ἀρχή* bezeichnet. Die ganze grausige Tragödie wird so mit kurzen Worten vorweg bezeichnet. Nachgebildet ist diese Stelle *ω* 169.

Χ 116. nennt Hektor im Selbstgespräch den Raub der Helena und der Schätze „*νείκεος ἀρχή*“.

Auch hier wieder ein Hauptereignis gleichsam als schicksalsbestimmend angeführt.

α 188 heißt *ἐξ ἀρχῆς* fast soviel wie antiquitus, seit alter Zeit; es wird hier also nicht der zeitliche Anfang betont, sondern umgekehrt behauptet, der betreffende Zustand währe schon so lange, daß er eigentlich gar keinen erkennbaren Anfang habe. Dann heißt es aber zunächst doch so: seit der Begründung dieses Verhältnisses; wann die war, weiß ich nicht.

λ 438. Odysseus im Totenreich erwidert Agamemnon mit der allgemeinen Bemerkung, daß Zeus den Atriden sehr verfolgt habe durch weibische Ränke *ἐξ ἀρχῆς*. Es wird auf Helena und Klytämnestra verwiesen. Hier ist in derselben Weise wie oben gemeint; nicht von einem bestimmten Punkte an, es ist immer so gewesen, schon ganz früh, als eben die Geschehnisse eintraten; ich weiß aber nicht mehr, wann das war; *ἐξ ἀρχῆς* hier fatalistisch zu deuten als „vom Vorbeginn an“, von vornherein geht natürlich nicht an.

β 254 u. *ρ* 69 } wird *ἐξ ἀρχῆς* in genau derselben Weise auch von Freundschaft aus alter Zeit gebraucht wie *α*.

Γ 100 als unsichere Lesart übergehe ich.

hange unmöglich; ἀρχή ist stets das beherrschende Substantiv; es ist etwas die ἀρχή von etwas, nie entsteht etwas aus einer ἀρχή. Die Verba lauten πέλειν, πέλεσθαι, κυλίνδεσθαι; wo ein Verbum zu ergänzen ist, müßte es gleichfalls πέλειν, πέλεσθαι heißen.

In welchem Sinne brauchen die Späteren ἀρχή?

Xenophanes kennt nur die Verbindungen ἐξ ἀρχῆς und ἀπ' ἀρχῆς. Ἐξ ἀρχῆς braucht er genau in demselben Sinne wie Homer (fr. 10):

Seit alter Zeit haben alle nach Homer gelernt[23]).

Ἀπ' ἀρχῆς (fr. 18, 1) wendet er an in dem Sinne eines bestimmten Anfangs, einmaligen Beginns im Gegensatz zu allmählich. Es ist fast „auf einmal"; ohne irgend eine zeitliche Vorstellung, es wird nur der momentane, einmalige Einsatzpunkt des Geschehens abgelehnt im Gegensatz zum allmählichen Handeln. Es ist übertrieben ausgedrückt der Gegensatz von Offenbarung und Geschichte.

Heraklit, der unter den Philosophen zuerst sicher das Wort ἀρχή hat, braucht es ganz konkret als Anfangspunkt des Kreises im Gegensatz zu πέρας, womit er das Ende bezeichnet. Also entweder bereits mathematischer Terminus (rein räumlich als Anfangspunkt) oder wahrscheinlicher das Einsetzen einer Handlung (das Ziehen der Linie) bedeutend[24]). Parmenides kennt nur ein Adjektiv ἄναρχον[25]) mit dem Korrelat ἄπαυστον, ohne Anfang und Ende.

---

[23]) Vgl. Thrasym. B 1 (577, 17): σκέψασθε ἐξ ἀρχῆς ..., d. h. von Anfang an. Antiph. B 61 (602, 11): ἀπὸ τῆς ἀρχῆς

[ποιότης die Figur verwischend Meineke nach Diels.]

Beide Formeln werden also noch in späterer Zeit fast ganz im homerischen Sinne gebraucht. Von „zeitlichem Anfang" ist durchaus nicht die Rede. Vielmehr ist an beiden Stellen gerade ein möglichst unbegrenzter Zeitraum vorausgesetzt. Solange ihr zurückschauen könnt, bis an den Ursprung der geschilderten Verhältnisse. An der zweiten Stelle heißt es sogar fast dasselbe wie „seit unvordenklichen Zeiten, gleich beim Beginn der Existenz".

[24]) Heracl. fr. 103; vgl. Parmen. 18 B 3, 2.
Hippocr. 12 C 2 (85, 36)
(86, 5)
12 C 1 (84, 40)
Skyth. heraklitis. 12 C 3 (86, 16)

[25]) Dasselbe Wort heißt bei Homer „ohne Führer" (B 703. 726), es kommt also von ἀρχός, Führer. [An unserer Stelle dagegen zeigt ἄπαυστον, daß ἄναρχον verbale Form (Partiz.) ist; was nicht anfangend ist (tatsächl.) und nicht aufhören kann.

Wie die folgenden Worte lehren[26]), ist es hier lediglich im dynamischen Sinne verstanden: *γένεσις* und *ὄλεθρος* Geburt und Tod, Schöpfung und Untergang werden abgelehnt. Im Grunde ist es nur die negative Umschreibung für den folgenden positiven Gedanken. Schon aus dem Korrelat geht hervor, daß weiter nichts gesagt sein soll, als daß es weder anfängt noch aufhört. Das mit *ἄπαυστον* unleugbar verwandte Wort *ἀτελεύτητον* wird dagegen umgekehrt demselben absoluten Sein abgesprochen, dem also ein „Ende", *ὄλεθρος* nicht zukommt, wohl aber eine *τελευτή*, ein Abschluß. Man sieht also *ἀρχή* und sein Gegenteil kann sich in diesem Zusammenhang nur auf die Existenz einer Sache beziehen.

Genau in der gleichen Bedeutung gebraucht der Eleate Melissos das Wort *ἀρχή*[27]). Er sagt Fr. 2 vom absoluten Sein, daß es nicht entstanden sei, sondern ist und immer war und immer sein wird, und keinen Anfang und kein Ende habe. Ebenso wird Fr. 4 gesagt, daß nichts ewig und unendlich sei, was einen Anfang und ein Ende habe.

Aus beiden Fragmenten folgt, *ἄπειρον* ist das, was keine *πείρατα* hat, solche *πείρατα* sind *ἀρχή, τέλος, τελευτή, ὄλεθρος*. Dasselbe bedeutet aber auch *ἀΐδιος*[28]), die anfangs- und endlose Dauer der Existenz. Die Existenz ist nicht hervorgerufen, ebensowenig wird sie beendet werden, sie ist eben ohne *ἀρχή* und *τελευτή*[29]). Die Überlieferung der Fragmente geht auf Simplicius zurück, wir haben keinen Grund am Wortlaut zu zweifeln. Unter den Pythagoreern braucht

---

[26]) Parmenides fr. 8, 27 vgl. A 37 (111, 10),
wo *ἀρχή* in einem Bericht des Aëtius II, 7, 1, (vgl. D 335),
von Diels ergänzt ist nach Simpl. phys. 34, 16.
vgl. aber 18 B 12: da heißt es blos *αἰτία*.
vgl. Philol. B 21 (247, 20), was sicher gefälscht.

[27]) Vgl. A 10 (142, 13 ff.)
= Arist. soph. el. 5 167 b 13
vgl. 6 168 b 35
28 181 a 27
phys. A 3 186 a 10.
Paraphrasen zu B 1 (143, 38 ff.)
zu B 7 (147, 38).
Zu B 4 vgl. A 5 (136 974 a 10 139 975 b 37 ff).

[28]) Vgl. Gorg. B 3 (552, 34) *εἰ .. ἀίδιον .. τὸ ὄν* (*ἀρκτέον γὰρ ἐντεῦθεν*) *οὐκ ἔχει τινα ἀρχήν*.

[29]) Über *τέλος, τελευτή* wird später zu handeln sein.

das Wort ἀρχή häufiger Philolaus[30]). An einer Stelle brauchte er das Wort in der einfachen Bedeutung „Anfang" und koordiniert es mit ἡγεμών „Führerin"[31]). Die Zahl ist Anfang und Führerin des göttlichen und menschlichen Lebens, sie ist groß, alles vollendend, alles wirkend. Hier ist ἀρχή also mittelbar als schöpferisches Prinzip verstanden. Man erkennt aber leicht, daß der allmähliche Übergang von der oben skizzierten Bedeutung von ἀρχή als „Anfang der Existenz" zum schöpferischen Prinzip der Existenz allerdings in langer Entwickelung sehr wohl möglich, ja unter dem Einfluß des pythagoreischen Zahlprinzips selbst notwendig ist. Konnte man im räumlichen Sinne dem Kreis eine ἀρχή zuschreiben und von der „Geburt" als einer ἀρχή sprechen, so war es unmittelbar gegeben, wenn man die Zahl, ein an sich mathematisches Prinzip, als schöpferischen Faktor der „Geburt" feststellte, sie als ἀρχή, als Anfang (in dynamischem Sinne) der Geburt, des Werdens zu bezeichnen.

So hat sich, wie es scheint, unter dem Einfluß der „Zahlentheorie" der Begriff ἀρχή als Prinzip entwickelt. Die Zahlen haben nicht bloß selbst eine ἀρχή nämlich τὸ ἕν, sondern ἕν ist damit selbst als Zahl ἀρχή. So ist die Zahl schlechthin eine ἀρχή, ein schöpferisches Prinzip.

Bald nennt Philolaus ausdrücklich die μονὰς die ἀρχὴ πάντων, bald 1 und 2 die ἀρχαί (eine weitere Entwickelungsstufe des Gedankens), endlich nennt er sogar eine ἀρχή des Menschen schlechthin.

---

[30]) Philolaus B 3 (240, 12) „zuerst" (Kranz), „überhaupt" (Diels); überliefert von Jamblich (in Nic. p. 7, 24 Pist.); da das Wort im Eingang des Zitates steht, ist zweifelhaft, ob es von Philolaus selbst gebraucht wurde. Ich würde die Übersetzung von Diels vorziehen, weil sie sich am einfachsten aus der Grundbedeutung herleiten läßt (in Beziehung auf die Existenz nicht, d. h. überhaupt nicht); doch wäre dieser adverbiale Gebrauch in der vorsokratischen Philosophie singulär.

B 21 (247, 22) ἐξ ἀρχ(ᾶς ἀ)ιδίου von ewigem Anfang an, ist nach Diels gefälscht; im Nachtrag bemerkt Diels ἀρχιδίου (P F) ist als moderner Ausdruck nicht zu beanstanden vgl. Collitz 5149 Kret. Inschrift.

A 11: ὑγιείας ἀρχή (Luc. de lapsu in sal. 5).

[31]) Vielleicht schimmert hier die Bedeutung von ἀρχός (Führer) durch; ἀρχή wäre dann fem. zu ἀρχός und kann so mit ἡγεμών zusammengestellt werden. Ein Wort mußte eben fem. sein.

Noch Alkmäon läßt die ursprüngliche Bedeutung stärker durchschimmern. Er führt den Tod des Menschen darauf zurück, *ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῶι τέλει προσάψαι.* Hier ist *ἀρχή* fast im Sinne von „Geburt" gebraucht. Geburt und Tod sind zwei Punkte einer geraden Linie, die im Endlichen liegen, man kann sie nicht vereinen. Ich fasse also *δύνασθαι* hier als reales Können, nicht *οὐ δ.* als sittlichen oder intellektuellen Defekt.

Erwähnenswert scheint auch, daß Jon *ἀρχή* im schlichten Sinne von Anfang braucht (fr. 1,1 *ἀρχὴ λόγου*, Anfang meiner Rede)[32]. — Der erste, der ein Analogon zu unserem Begriff Prinzip schafft, ist Empedokles[33]) (fr. 38). Er will verkünden: *πρῶθ' ἥλικά τ' ἀρχήν,*

ἐξ ὧν δῆλ' ἐγένοντο τὰ νῦν ἐσορῶμεν ἅπαντα.

Man sieht, der neue Begriff macht Schwierigkeiten, sonst würde schwerlich diese Zusammenkoppelung zweier Wörter angewandt sein. *Ἡλικία* heißt bei Homer das Alter insbesondere das Greisenalter, es wird auch kollektiv und übertragen für die Träger des Greisenalters gebraucht und entwickelt sich dann leicht über die Bedeutung „Träger" desselben Greisenalters oder überhaupt Alters zu der kollektivistischen Bezeichnung für Altersgenossen oder Zeitgenossen. Das Personalsubstantiv *ἧλιξ*, das bald herangewachsen bedeutet, nämlich den, der ein bestimmtes Alter hat, bald aber gleichfalls Zeit- oder Altersgenosse, kommt auch schon bei Homer vor.

Empedokles fand nun *ἀρχή* in der oben skizzierten Bedeutung vor: Anfang der Existenz. Er wollte aber in erster Linie betonen,

---

[32]) Orph. B 6 (474 20): *θεὸς . . . ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων.* (Plato legg. IV, 715 E.)

ebenda 28 *κεφαλή*] Schol. Plat. *ἀρχή.*

45 Pyth. B 17 (273, 36): *τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός.* (Aus Aristot. de caelo A 1 268 a 10.)

Dialex. 6, 13 (646, 19): *ἔχεις ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μέσα* (*μέσαν* A *μέσην* übrig. *μέσον* Rohde).

Antiph. B 60 (602, 3): *ὅταν . . . τις πράγματος . . . τὴν ἀρχὴν ὀρθῶς ποιήσηται, εἰκὸς τὴν τελευτὴν ὀρθῶς γίγνεσθαι.*

Diog. B 1 (334, 3): *τὴν ἀρχὴν . . . (λόγου)*; vgl. Zeile 6: *ἐν τῆι ὑπ αὐτοῦ τεθείσηι ἀρχῆι.*

Vgl. Demokr. B 221. 245. 269.

[33]) Das Fragment überliefert bei Clem. Strom V. 48 p. 674 P.

Lesarten: *ἥλιον ἀρχὴν* Clem.: *ἥλικα τ' ἀρχὴν* Diels.

vgl. B 17, 27: *ταῦτα γὰρ ἶσά τε πάντα καὶ ἥλικα γένναν ἔασι.*

daß irgend etwas das Schöpferische, Erzeugende sei. Damit war gegeben, es zunächst als Erstes zu bezeichnen. Denn alles Zweite ist von irgend etwas erzeugt, geschaffen. Wir sahen, wie nahe ἀρχή manchmal an γένεσις herankam, von der sich ἀρχή nur darin unterschied, daß γένεσις sich fortwährend wiederholt, während mit ἀρχή ein entscheidender, lange nachwirkender Geburtsakt bezeichnet werden sollte (schließlich philosophisch der absolute Anfang des Weltgeschehens überhaupt). Die bildliche Übertragung des menschlichen Zeugungsprozesses in den Gedankengang von der Entstehung der Götter und der Welt, die wir an anderer Stelle erörtern werden, ließ nun leicht das Bild von den Elementen (es kommt auf diesen Ausdruck hier nichts an) als τὰ πρῶτ' ἀρχήν den ersten der Geburt, dem Anfange nach noch erweitern; personifiziert erschienen diese Ersten der Geburt nach als Greise, und da ihr gleichzeitiger Anfang, d. h. ihre prinzipielle Gleichwertigkeit betont werden mußte, (es gab eben vier solcher „Ersten") so konnte man sie Altersgenossen oder Zeitgenossen nennen. Die Ersten und Gleichaltrigen der Geburt nach, d. h. die ersten gleichursprünglichen schöpferischen oder erzeugenden Elemente[34]).

Daß von ihnen dann alles andere erzeugt, geschaffen wird, ist selbstverständlich. Gerade die Vierzahl mußte (gegenüber der Einzahl) den Begriffsinhalt von ἀρχή reichhaltiger gestalten. Erst Empedokles führt die pythagoreische Vertiefung des ἀρχή Begriffes auf ihre Höhe. Denn Philolaus ist gewiß in der Anwendung des ἀρχή Begriffes, wenn nicht von der ältesten, so doch von einer älteren Stufe des Pythagoreismus abhängig. Charakteristisch ist, daß von Empedokles ἀρχή noch nicht direkt als Prinzip bezeichnet wird; es wird als ein Akkusativ der Beziehung, also als eine Eigenschaft den Worten πρῶτα und ἧλικα untergeordnet. Ebenso erfährt es durch ἧλικα eine stützende und erklärende Beiordnung.

Anaxagoras gebraucht ἀρχή lediglich in dem einfachen gewohnten Sinne von „Anfang".

Fr. 6 heißt ἀρχὴν adverbiell fast so viel wie anfangs, d. h. zur Zeit des Eintritts ihrer Existenz. (Das Gegenteil ist νῦν während der Existenz, jetzt).

---

[34]) Ich ziehe also ἀρχήν sowohl zu πρῶτα wie zu ἧλικα (das ich als neutr. plur. auffasse). So auch wohl Diels.

Fr. 12 wird *ἀρχή* im Sinne von Anfang, Anstoß, Inkrafttreten nämlich der Wirbelbewegung gebraucht.

Beidemal nähern wir uns wieder der homerischen Bedeutung. *Ἀρχή* im prägnanten Sinne „Beginn der Existenz mit allen den Folgen".

Bei Demokrit steht *ἀρχή*[35]) in kleinen sentenziös und epigrammatisch zugespitzten Sätzchen in genau derselben Bedeutung wie bisher:

221: Hoffnung auf schlimmen Gewinn ist der Anfang, der Quell des Verlustes.

245: Scheelsucht ist Quell der Zwietracht.

269: Mut ist der Anfang, Quell der Tat.

Hier liegt die ursprüngliche Bedeutung von *ἀρχή* ganz deutlich zutage. Mit *ἀρχή* wird das erste Glied einer Kette von Ereignissen bezeichnet oder das erste Stück eines Geschehens, mit dem jedesmal die Existenz beginnt. Von hier aus ist eine Verschiebung leicht möglich. Da mit diesem ersten Gliede die Existenz beginnt, kann es leicht als die erzeugende Ursache aufgefaßt werden. Dann aber ist es nicht mehr unbedingt nötig, daß diese *ἀρχή* der Reihe, die sie einleitet, selbst angehört, sie kann vor ihr stehen, eben als die „Ursache", die ihre Existenz einleitet. Eigentlich beginnt die Existenz einer Sache mit dem Beginn der Existenz ihrer *ἀρχή*. Etwas freier ist das Verhältnis, wenn erst die begonnene *ἀρχή* als abgeschlossen vorausgesetzt ist, und dann die Sache als existierend gedacht wird. Das setzt natürlich zweierlei voraus, erstens eine Empfindung vom Kausalverhältnis und gesondert davon, was freilich darin enthalten ist, eine Vorstellung der Notwendigkeit des Zusammenhanges. In der Tat ist überall in den angeführten Beispielen von Homer an das Determinierte, Schicksalsmäßige mitempfunden.

Man sieht klar, wie diese bevorzugte Stellung des ersten Gliedes einer Reihe, der *ἀρχή*, weil mit ihr die Existenz beginnt, gerade bei der Zahlenreihe, wenn man die Zahlen als schöpferische Potenzen faßte, *ἀρχή* in tieferer Bedeutung anwenden lassen mußte. Die Eins, mit der die Reihe der Zahlen, der wesenhaften schöpferischen Existenzen beginnt, war in noch höherem Sinne eine schöpferische Wesenheit, eine *ἀρχή*.

---

[35]) Vgl. A 39 (359, 45): *μηδεμίαν ἀρχὴν ἔχειν τὰς αἰτίας τῶν νῦν γινομένων* (aus Plutarch Strom 7 [D 581]).

A 65 (364, 9): *τοῦ ἀεὶ οὐκ ἀξιοῖ ἀρχὴν ζητεῖν.* (Aus Arist. phys. *Θ* 1. 252a 32.)

Wurden in derselben Weise „materielle Elemente" an die Spitze einer Entwickelungsreihe gestellt, so mußte man zunächst betonen, daß diese die ersten waren (*τὰ πρῶτα*). Als „erste" konnte man aber schließlich auch zusammenfassend und abhebend die ersten aufeinanderfolgenden Glieder bezeichnen. Wollte man also die Gleichwertigkeit dieser „Ersten" hervorheben, so mußte man ihnen erstens ein Prädikat beilegen, daß sie untereinander gleichwertig machte; das konnte in einfachster bildlicher Ausdrucksweise durch Angabe der „Gleichaltrigkeit" geschehen. In ihrer Gesamtheit mußten sie dann aber auch zweitens durch ein Prädikat von den übrigen Gliedern der Reihe ausgezeichnet werden. Dieses Prädikat mußte die Angabe enthalten, daß sie den Anfang der Existenz bilden. So schuf Empedokles die Formel:

τὰ πρῶθ' ἥλικά τ' ἀρχήν.

Bei allen anderen Denkern fanden wir *ἀρχή* nicht in besonderer begrifflicher Bedeutung. Auch diesen Umstand müssen wir erklären.

Allerdings sind nur Fragmente überliefert, man darf also weder aus dem Fehlen eines Wortes irgendwelche Schlüsse ziehen, noch aus der Anwesenheit eines Wortes in bestimmter Bedeutung schließen, daß es nicht auch in anderer Bedeutung hätte vorkommen können. Allein wenn ein Wort von demselben Autor an den überlieferten Stellen stets in gleicher Bedeutung, die sich überdies erklären läßt, vorkommt und wenn sich in der ganzen Überlieferung eine zusammenhängende Entwickelung aufzeigen läßt, so ist sehr unwahrscheinlich, daß es an nicht überlieferten Stellen eine völlig andere Bedeutung gehabt habe, es sei denn, daß positiv nachgewiesen werde, in einem nur unvollkommen überlieferten Zusammenhange müsse das betreffende Wort eine andere Bedeutung gehabt haben. Das ist mir aber von dem Wort *ἀρχή* nicht bekannt, das bei keinem Autor in schwankender Bedeutung vorkommt.

Umgekehrt aus dem Fehlen etwas schließen, erfordert viel umfangreichere Vorsichtsmaßregeln.

Man kann zunächst mit einiger Wahrscheinlichkeit darzutun versuchen, daß die sonst bekannte

Bedeutung eines Wortes mit der bekannten Anschauung eines Denkers nicht übereinstimme, daß er also kaum dieses Wort angewandt haben wird, d. h. nur in dieser bekannten Bedeutung natürlich. Ob er es sonst gebraucht hat, muß unentschieden bleiben. Zweitens, wenn sich von einem Denker zu einem anderen Denker eine Entwickelung eines Begriffes vollzogen, die ganz in der Eigenart dieses zweiten Denkers wurzelt, so ist es höchst unwahrscheinlich, daß eine ähnliche oder gar dieselbe Entwickelung bereits von einem früheren Denker vollzogen sei, zumal wenn der eine völlig andere Denkweise aufzeigen läßt. Drittens muß sich die vermutete Begriffsänderung aus dem Zusammenhange der Probleme nicht bloß als möglich erweisen, sondern an einem bestimmten Punkte sogar als notwendig dargetan werden. Ich halte es schon hiernach für äußerst unwahrscheinlich, daß die Milesier oder Heraklit *ἀρχή* im Sinne der aristotelischen Bedeutung eines Prinzips also weit über den Begriffsinhalt des Wortes bei Empedokles hinaus sollten gebraucht haben.

Doch müssen wir uns auch hier auf Einzeluntersuchungen stützen. Handeln wir zunächst von den Milesiern!

Hier ist die Lage allerdings kompliziert.

Die Problemstellung können wir aus den Fragmenten allein nicht erschließen. Aristoteles aber, und die von ihm abhängig sind, bereiten Schwierigkeiten eben wegen der Terminologie, von der wir uns frei machen müssen, und geben sicherlich kein völlig getreues historisches Bild.

Gleichwohl müssen wir uns für einen Augenblick in des Aristoteles Interpretation hineindenken. Denn zunächst steht sie der Wirklichkeit historisch und sachlich am nächsten. Wir kehren damit an den Anfang der Untersuchung zurück. Nach ihm fragten die Milesier nach dem „Urstoff", aus dem die Dinge bestehen, und aus dem sie als dem „Ersten" werden, in den sie als „letztes" zurückkehren, indem die *οὐσία* bleibt, während die *πάϑη* sich ändern.

Daß hier fast durchweg aristotelische Termini gebraucht werden, ist klar. Ebenso unzweifelhaft, daß die drei Gedankenreihen: 1. *τί*

ἔστι ὁ κόσμος oder auch *τίνα ἔστι τὰ ὄντα*, 2. *ἐκ τίνος γίγνεται καὶ εἰς τί φθείρεται τὰ ὄντα* und 3. *τί ὑπομένει καὶ τί μεταβάλλει* weder zugleich zum erstenmal gedacht werden, noch so nebeneinander bestehen bleiben konnten. Nur eine enzyklopädistische Natur wie Aristoteles konnte so Heterogenes zusammenstellen. Eine ursprüngliche Konzeption, die einer bestimmten Problemstellung entspringt, kann so nicht formuliert worden sein. Und gleichwohl muß alles dies auf die erste Konzeption passen, es muß aus ihr herausdestilliert werden können.

Nun ist klar, wer die Frage beantwortet *τί ἔστι κόσμος* oder dergl., kann die genannte Sache oder Eigenschaft nicht als *ἀρχή* bezeichnen. Wer fragt: „was ist die Welt eigentlich", „ihrem Wesen nach", „in ihrem innersten Kern" oder ähnliches und antwortet Wasser, *ἄπειρον*, Luft, der kann unmöglich *ὕδωρ, ἄπειρον, ἀήρ* als „Anfang" *ἀρχή* bezeichnen. Ebensowenig derjenige, der fragt, was ist das Bleibende, während sich alles andere ändert, und ebenso antwortet.

Endlich sollen sie gefragt haben: *ἐκ τίνος γίγνεται τὰ ὄντα καὶ εἰς τί φθείρεται*; lassen wir das letzte sogar zunächst bei Seite.

Noch Empedokles läßt die „Dinge" nicht aus der *ἀρχή* entstehen; *γίγνονται ἐκ πρώτων*; (38!). Aus den „Ersten", nämlich in Beziehung auf die *ἀρχή* Ersten, *γίγνεται τὰ ὄντα*. Etwas Materielles kann wohl *τὰ πρῶτα* sein in Beziehung auf *ἀρχή* usw., aber darum ist es doch noch nicht selbst *ἀρχή*; nur von der Zahl kann man sagen, daß sie selbst *ἀρχή* sei und damit meinen, daß sie mehr als bloßer „Anfang" sei. Alles andere kann *ἀρχή* werden nur im Sinne von Anfang, Anstoß usf. Daß etwas *ἐξ ἀρχῆς γίγνεται* ist somit selbstverständlich. Es wird etwas aus dem Anfang, vom Anfang an, oder wie wir sahen, antiquitus; denn so heißt *ἐξ ἀρχῆς* von Homer bis Xenophanes und weiter. Wer also die Frage *ἐκ τίνος γίγνεται* usw. mit *ὕδωρ* u. dergl. beantwortete und *ὕδωρ ἀρχή* nannte, der mußte auch *ἐξ ἀρχῆς γίγνεται* sagen, aber in ganz anderem Sinne. War das so ohne weiteres möglich? Dann hätte sich doch wohl eine Spur dieser Ausdrucksweise erhalten; dann brauchte Empedokles doch nicht die schwerfällige Formel, die wir oben kennen lernten, prägen, dann konnte er einfacher sagen: *λέξω ἀρχήν, ἐξ ἧς* oder *ἀρχάς, ἐξ ὧν*[36]) ... Die *ἀρχή*, der Anfang, die

[36]) Vgl. Timon Vors. 152, 16. Diesen Hinweis verdanke ich einer freundlichen brieflichen Bemerkung von Herrn Geheimrat Diels, dem ich für das Interesse, das er meinen Untersuchungen zeigt, auch an dieser Stelle herzlichst danke.

Ursache eines Dinges oder einer Entwickelungsreihe ist toto coelo verschieden von dem Urstoff ,aus dem die Dinge entstehen. Ἀρχή ist entweder das erste Glied einer Reihe usw., dann ist es völlig gleichartig mit den übrigen Gliedern und lediglich durch seine Stellung ausgezeichnet, oder es steht als „ur-sächliche" Handlung vor der Reihe (wie bei Homer und Demokrit), dann ist es selbst völlig verschieden. Ein Urstoff aber, aus dem die Dinge entstehen, muß beides sein, er muß gleichartig sein und doch etwas Verschiedenes (das zeigt besonders das *ἄπειρον*). Ἀρχή muß immer etwas vom „Anfang" durchschimmern lassen. Kann man aber den „Urstoff", aus dem alles entsteht, und in den alles vergeht, als „Anfang" bezeichnen? Nun vollends das zweite Glied: in das alles vergeht. Wir sahen oben, daß oft zu *ἀρχή* als Pendant oder Korrelat *τελευτή* oder *τέλος* trat; *ἀρχή* als Anfang der Existenz erforderte *τελευτή* als Ende der Existenz. Der *γένεσις* entspricht eine *φθορά*, dem *γίγνεσθαι* ein *ἀπόλλυσθαι*. Kann nun schon nicht vor *γίγνεσθαι*, das ja der *ἀρχή* genau entspricht, eben diese *ἀρχή* gesetzt werden, a u s der etwas *γίγνεται*, so erst recht nicht derselbe Stoff, der zugleich das Ziel des *φθείρεσθαι* ist und damit ein *τέλος* oder eine *τελευτή* hat, als eine *ἀρχή* schlechthin bezeichnet werden. Er mußte mindestens als *ἀρχὴ καὶ τελευτή* bezeichnet werden, Ausdrücke, die ja tatsächlich in verwandten Zusammenhängen so angewandt werden. Nennt nun aber Anaximander nicht nach Simplicius sein *ἄπειρον* eine *ἀρχή*? Nein, er nennt es nach diesem Autor *ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον*. Denn nur *ἀρχή* als Terminus zu bezeichnen, weil im Nebensatz hinter *ἀρχῆς* „*καὶ στοιχείου*" fehlt, ist nicht angängig. *Ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον* aber ist eine häufig vorkommende aristotelische Wortverbindung, die mit Anaximanders *ἄπειρον* von Aristoteles oder Theophrast (auf den Simplicius zurückgeht) verbunden ist.

Die Verbindung *ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον* ist vor Aristoteles nie gebraucht, *στοιχεῖον* kommt überhaupt in älterer Zeit nicht vor. Mithin kann Anaximander diese Formel nicht zugetraut werden[37]).

D a n a c h h a l t e i c h e s f ü r a u s g e m a c h t, d a ß *ἀρχή* w e d e r a l s B e g r i f f n o c h a l s T e r m i n u s i m S i n n e v o n „P r i n z i p o d e r d e r g l." v o n d e n M i l e s i e r n a n g e w a n d t i s t. Sondern ihr *ὕδωρ*, *ἄπειρον*, *ἀήρ* ist erst von Aristo-

---

[37]) Genaueres weiter unten.

teles mit dessen Termini und zwar *ἀρχή καὶ στοιχεῖον* benannt worden. Von Heraklit aber gilt m. m. dasselbe. Anderseits läuft neben der populären Auffassung von *ἀρχή* als Anfang einer Existenz im prägnanten Sinne, die von Homer bis Demokrit und weiter herrschend bleibt, in fortschreitender allmählicher Entwickelung eine zweite begriffliche, die bei den Pythagoreern einerseits und bei Empedokles anderseits einsetzt und in Aristoteles zunächst ihre höchste Ausbildung und Stufe erreicht.

Ich vergleiche nunmehr mit der Überlieferung der Termini in den Fragmenten die Terminologie der doxographischen Bemerkungen.

Es ist bezeichnend, daß Aristoteles an der Stelle, wo er von der *ἀρχή* des Thales handelt (metaph. A. 3. 983b 18), eine Definition dieser *ἀρχή* für nötig hält. Nun handelt es sich freilich an diesem Orte nicht um eine strenge wissenschaftliche Begriffserklärung, sondern Aristoteles will mehr in seiner gewohnten Weise den im einzelnen nur undeutlich vorgestellten Inhalt des bekannten Wortes *ἀρχή* zu klarem Bewußtsein bringen. Immerhin geht doch aus seiner Erlärung von *ἀρχή* hervor, daß seinen Zuhörern weder ein festumgrenzter Begriff von *ἀρχή* vorlag noch auch vorgelegt werden konnte, und daß *ἀρχή* damals außer bei den Pythagoreern und Empedokles kaum von der philosophischen Begriffsbildung ergriffen war. Denn sonst hätte er sich nicht auf das gewöhnliche Bewußtsein berufen. Natürlich paßt diese *ἀρχή* zu der eigentlich aristotelischen Auffassung nicht ohne weiteres, aber sie konnte doch leicht zu ihr die Brücke bilden. Sie stimmt aber auch nicht ganz zu der üblichen Bedeutung von *ἀρχή*, wie wir sie oben belegt haben, nach der *ἀρχή* die Begründung der Existenz einer Sache bedeutet ohne zeitliches und rein kausales Moment und ohne Vorstellung des Stofflichen.

Das *ἐξ οὗ γίγνεσθαι* setzt aber sicher die stoffliche und vielleicht auch die zeitliche Auffassung (die dann zu jener den Übergang gebildet hätte) voraus. Daß aber Aristoteles diese Formulierung anwendet, beweist eben, daß die gewöhnliche Auffassung ohne weiteres mit *ἀρχή* die *ἐξ οὗ γίγνεσθαι* Vorstellung nicht verbindet (denn dann hätte die einfache Nennung von *ἀρχή* genügt, die überall ohne Zusatz bei Aristoteles erfolgt, wenn lediglich das Inslebenrufen einer Sache gemeint ist). Wir sehen deutlich, daß Aristoteles gerade deshalb hier diese Wendung braucht, weil er einmal — ob mit Recht oder Unrecht ist hier einerlei — das *ὕδωρ*, *ἄπειρον* usw. stofflich interpretiert,

und weil ihm zweitens dieses *ὕδωρ* usw. seinen *ἀρχαί* zu entsprechen scheint. Wir wollen weiter beachten, daß die Gesamtheit der Dinge, deren *ἀρχή* genannt wird, hier *πάντα* (ohne Artikel) heißt.

Simplicius, der indirekt aus der peripatetischen Überlieferung schöpft, setzt dieselbe stofflich-zeitliche Auffassung von *ἀρχή* voraus. Er nennt sie *κινουμένη* und *πεπερασμένη* und wiederholt die aristotelische Vermutung der Gedankenmotive, die Thales zur Annahme des Wassers geführt haben, als sichere Tatsache und befestigt besonders durch die Wendung *ἐκ τῶν φαινομένων κατὰ τὴν αἴσθησιν εἰς τοῦτο προαχθέντες* die stoffliche Interpretation als Dogma. Er geht sogar noch über Aristoteles hinaus. Der hatte *ἀρχή* nur als *τὸ ἐξ οὗ γίγνεται* ⟨*πάντα*⟩ bezeichnet. Er nennt sie *ἐξ οὗ δέ ἐστιν ἕκαστα* (jedes einzelne!). Er, d. h. im Grunde wohl schon Theophrast bringt die Schwierigkeit der stofflichen Interpretation zu Bewußtsein. War *ὕδωρ* etwas Stoffliches, so war es das *ὑγρόν* im Grunde auch; man konnte mithin *ὕδωρ* nicht als *ἀρχή* des *ὑγρόν* bezeichnen. Daher *ἀρχὴ ὑγρᾶς φύσεως*. Aber die dadurch hervorgerufene Abflachung und Verwischung des stofflichen Prinzips (denn nun lag eine abstraktere nahe) mußte schleunigst ausgeglichen werden: *καὶ συνεκτικὸν*[38]) *πάντων*.

Ist der Satz bei Aristoteles *τὸ δ' ὕδωρ — τοῖς ὑγροῖς* wirklich aristotelisch und nicht Interpolation, so hätte schon Aristoteles selbst die Schwierigkeit geschaffen und zum Bewußtsein gebracht. Auch darauf möchte ich aufmerksam machen, daß *γίγνεσθαι* nicht einfach „werden" bedeutet. Das Bild der geschlechtlichen Zeugung (erkennbar an *ἐξ*) muß auch Aristoteles noch bewußt gewesen sein, sonst hätte er der *ἀρχή* nicht so ohne weiteres *τῆς γενέσεως πατέρας* parallelisiert.

Die *ἀρχή*, die er Thales zuschreibt, deutet also Aristoteles als „den ersten Stoff", der alles erzeugt, aus dem alles erzeugt wird; das „aus dem" gibt sowohl die erzeugende Ursache als die stoffliche Herkunft an.

Überaus lehrreich ist die Formulierung durch Plutarch. Er parallelisiert *ἀρχή* und *γένεσις*. Beides sehr nahe verwandte Ausdrücke.

---

[38]) Der Terminus ist allerdings stoisch, doch kann in der Vorlage ein älteres Analogon gestanden haben.

Das ist auffallend. Wäre ἀρχή fester Terminus im Sinne von „Prinzip“ oder dergl., so wäre der Zusatz überflüssig und störend. Aber die Sache stand so: ἀρχή in der homerischen Bedeutung war im allgemeinen gebräuchlich und bekannt. Aristoteles hat den neuen Begriff geschaffen, er hatte aber, indem er Homer zitierte, den Ausdruck τῆς γενέσεως πατέρας angewandt. Plutarch bringt beide zusammen, Homer und Thales, er verbindet daher ἀρχή (für Thales) und γένεσις (für Homer). Er konnte das, weil ihm ἀρχή noch die alte Bedeutung hatte und er schwerlich ἀρχή im Sinne des Aristoteles verstand. Es unterliegt gar keinem Zweifel, daß Plutarch die Stelle des Aristoteles direkt oder indirekt gekannt hat. Dann ist γένεσις nicht Erläuterung zu ἀρχή, sondern ihm parallelisiert. Beide Wörter sind also nahe verwandt. Noch Plutarch kann ἀρχή homerisch auffassen. Denn ein so kenntnisloser Epitomator war er gewiß nicht, daß er ἀρχή und γένεσις einfach wahllos herübergenommen hätte, wenn ἀρχή ihm wie Aristoteles „Prinzip“ bedeutet hätte.

Cicero übersetzt ἀρχὴν πάντων mit initium rerum; auch er (oder die, auf die er sich stützte) versteht also ἀρχὴ mehr in der gewöhnlichen Bedeutung.

Der vollere Ausdruck für „Prinzip“ im aristotelischen Sinne liegt bei Simplicius vor, der auf Theophrast zurückgeht, in seinem Bericht über Anaximander:

ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον τῶν ὄντων.

Nun ist allerdings auffällig, daß weder Hippolyt noch Aëtius τε καὶ στοιχεῖον hat, daß bei Theophrast im folgenden Satz lediglich ἀρχῆς steht, und daß hernach von den καλουμένα στοιχεῖα die Rede ist. Danach könnte στοιχεῖον Interpolation sein. Vor allem, so könnte man sagen, behauptet ja gerade Theophrast, daß τὸ ἄπειρον keines der στοιχεῖα sei. στοιχεῖον als Bezeichnung für das ἄπειρον sei also falsch, mithin interpoliert. Nun muß freilich der Interpolator ein Dummkopf ersten Ranges gewesen sein, wenn er στοιχεῖον einschwärzte (wozu gar kein Grund war), obwohl es ihm der folgende Satz direkt verbot. Er müßte denn den Satz ganz anders verstanden haben: Er sagt, sie sei weder ὕδωρ noch „irgendein anderes der mit Namen belegten στοιχεῖα, sondern ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον. Gewiß wird dadurch das ἄπειρον den στοιχεῖα (Wasser und wie sie sonst heißen) gegenübergestellt, aber darum kann es selbst immer

noch ein *στοιχεῖον* sein, freilich eines, das eine *ἑτέραν τινὰ φύσιν* hat. Ob Theophrast sachlich recht hat, kümmert uns hier gar nicht, sondern nur, wie er Anaximander interpretiert wissen will. ***Καλουμένων*** kann hier unmöglich „der sogenannten" heißen. Der Nachdruck liegt darauf, daß es weder Wasser noch Luft noch Erde ist, nicht aber soll betont werden, daß es kein *στοιχεῖον* ist.

Es liegt im Begriffe des *στοιχεῖον* über dieses bestimmte so oder so *καλεῖσθαι* hinaus, ein *ἄπειρον* zu sein, ein etwas, was nicht *πεπερασμένον ἐστι ὀνόμασι.* Insofern hat es eben eine *ἑτέρα τις φύσις* oder ist es eine *ἕτερά τις φύσις*, ein anderer Teil der Physis, eine andere unbestimmte Art der Physis. In dem *καλουμένων* liegt nicht ausgedrückt, daß man *ὕδωρ* usw. *στοιχεῖα* zu nennen gewohnt sei, sondern umgekehrt, daß man das *στοιχεῖον* bald *ὕδωρ* bald anders nenne, Anaximander aber wolle es überhaupt nicht benannt, bestimmt wissen.

Ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον ist eine bekannte aristotelische Wendung (freilich nicht so bekannt, daß sie einen Interpolator veranlassen konnte, *στοιχεῖον* einzufügen). Gelingt es also, diese Verbindung bei Theophrast als genuin zu erweisen, so ist alle Wahrscheinlichkeit, daß sie nicht von Anaximander herstammt, sondern eben aristotelisch ist. Dieser Sachverhalt schimmert noch deutlich durch den weiteren Bericht des Theophrast durch:

ὅτι τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν τῶν τεττάρων στοιχείων οὗτος θεασάμενος, οὐκ ἠξίωσεν ἕν τι τούτων ὑποκείμενον ποιῆσαι ἀλλά τι ἄλλο παρὰ ταῦτα.

Natürlich ist die geschilderte Beobachtung und der Ausgang von den vier Elementen für Anaximander unhistorisch. Schon daraus wird die Konstruktion des ganzen Berichts deutlich. Aber davon abgesehen, kann *τι ἄλλο* an sich sowohl etwas (ganz) anderes (d. h. ein nicht *στοιχεῖον*) bedeuten als auch ein unbestimmtes anderes usw. *στοιχεῖον.* Nun verlangt aber der Sprachgebrauch im ersten Falle *ἄλλο τι* (welches die regelmäßige Stellung); schon dadurch wird die zweite Auffassung nahegelegt (denn das Nebeneinander von *ἀλλὰ* und *ἄλλο* hätte auch anders vermieden werden können und wirkt auch so noch störend). Durch die Stellung von *τι* vor *ἄλλο* wird aber gerade das Wichtigste, „die Unbestimmtheit" zuerst betont und dann die Andersheit, die dadurch erst erzielt wird, endlich wird durch *παρὰ* das neue *στοιχεῖον* (das allerdings mehr ist nach aristotelischer

Auffassung, darum eben der Zusatz ἀρχή) daneben und zugleich bildlich darüber hinaus gestellt. Jedenfalls bedeutet παρά nicht, daß das τι ἄλλο völlig außerhalb der vier στοιχεῖα gestellt werden soll. Sodann beweist das auffällige ἕν τι, daß er nicht so sehr etwas außerhalb der vier στοιχεῖα statuieren möchte, sondern vielmehr zeigen, daß ihm jedes der vier als einzelnes zu einseitig erscheint, daß er sie insgesamt umspannen will, dann fällt aber die Bestimmtheit fort, es ist nicht mehr ὕδωρ oder ἀήρ, nicht ein einzelnes von diesen, irgendeines, sondern ein ἄπειρον. So kann noch Diogenes sagen οὐ διορίζων ἀέρα ἢ ὕδωρ ἢ ἄλλο τι (vergl. diese Stellung hier, ebenso Simplicius ἄλλο τι wo neben ὕδωρ ein anderes gemeint ist). Wollte Theophrast leugnen, daß es überhaupt ein στοιχεῖον sei, warum sagt er dann nicht einfach τι, weshalb dann der Zusatz ἕν.

Im folgenden Satz liegt ebenso der Nachdruck durchaus auf dem ἀλλοιουμένου nicht auf στοιχείου. Sonst würde der Artikel störend sein. Gerade hier beweist das τοῦ στοιχείου augenfällig, daß ein στοιχεῖον durchaus angenommen wird, nur wird das ἀλλοιοῦσθαι bestritten. Sollte das Ganze στοιχεῖον und ἀλλοιοῦσθαι negiert werden, so mußte gesagt werden ἀλλοιουμένου στοιχείου (τινός). Daß τοῦ hier gleich τινος sei, ist wegen der Stellung unwahrscheinlich.

Es kommt mir darauf an, zu beweisen, daß ἀρχή kein Terminus des Anaximander ist, daß Aristoteles den Terminus ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον auf Anaximanders ἄπειρον anwendet. Darum lag mir daran, an dieser Stelle στοιχεῖον zu retten. Es bleibt mir nun übrig zu zeigen, daß Aristoteles notwendigerweise von seinem Standpunkte aus diesen Doppelterminus anwenden mußte. Auf das Genauere gehe ich später ein. Hier genügt der Hinweis darauf, daß der aristotelischen Interpretation des ἄπειρον als eines stofflichen Etwas einmal am besten ἀρχή, durch welches Wort das Begründungsverhältnis, das Schöpferische, und zugleich στοιχεῖον, wodurch das Elementare, Ursprüngliche bezeichnet wurde, entsprechen mußte. Gleichwohl paßte στοιχεῖον nicht so ganz. Ich erkenne gern an, daß die Darstellung des Theophrast nicht ganz logisch ist. Aber eben darin beweist sich die Einseitigkeit der unhistorischen Konstruktion. Das στοιχεῖον war eben doch nicht ganz zutreffend auf ἄπειρον anwendbar, daher die eigentümliche Ausdrucksweise ἑτέραν τινὰ φύσιν, ἐξ ἧς πάντα γίγνεσθαι Denn dann ist es nach des Aristoteles eigener Definition eben eine ἀρχή und keine φύσις, warum sagt er nicht einfach: es sei keins der

στοιχεῖα, sondern eine *ἀρχή* nämlich die, aus der *πάντα γίγνεται?* Antwort: weil er *ἀρχή* mit *στοιχεῖον* verkoppelt hat. Es ist keines der einzelnen *στοιχεῖα*, es ist eine *ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον*, im Gegensatz zu den einzelnen *στοιχεῖα* eine *ἑτέρα φύσις*. Im *ἑτέρα φύσις* liegt ebensowohl, daß es den *στοιχεῖα* als solchen entgegengesetzt ist, als daß es doch etwas vom *στοιχεῖον* bleibt. Daß nach des Theophrast Auffassung Anaximander nicht dem *ὕδωρ* usw. ein völlig neues, prinzipiell und qualitativ anderes Etwas gegenüberstellen wollte, sondern lediglich gegen die Einseitigkeit eines einzelnen Elements als eines bloßen *ἕν* Front machte, geht aus der Formel bei Plutarch (Strom. 2 aus Theophrast) hervor: *τὸ ἄπειρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως κτλ.*

Ὕδωρ usw. sind eben ungeeignet, weil sie nur einen Teil „verursachen", nicht das Ganze. Sie sind jedes für sich nur ein *ἕν*. Allein das *ἄπειρον ἔχει τὴν πᾶσαν* (Stellung!) *αἰτίαν*, während *ὕδωρ* nur eine beschränkte *αἰτία* haben könnte, höchstens eine *ἀρχὴ τῆς φύσεώς ἐστι τοῖς ὑγροῖς*.

Zum Überfluß nennt Theophrast selbst indirekt das *ἄπειρον* ein *στοιχεῖον*, wenn er bei Simplicius von Anaxagoras sagt, daß er *πάντως φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν Ἀναξιμάνδρου*. Natürlich liegt hier der Nachdruck durchaus auf *σωματικά*. Will man behaupten, daß *στοιχεῖα* hier nichts als eine laxe Ausdrucksweise des Theophrast sei, so gebe ich mich zufrieden, wenn man oben dasselbe zugesteht. Denn es handelt sich ja nicht darum, ob Theophrast richtig interpretiert hat, sondern darum, ob er *ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον* hat schreiben können und um die Wahrscheinlichkeit, daß er es auch tatsächlich geschrieben hat. Beides aber bejahe ich.

Cicero, der das *ὕδωρ* des Thales als ein initium rerum bezeichnet, hat für das *ἄπειρον* (infinitas naturae) überhaupt keine Zusatzbezeichnung. Ein Cicero sollte sich diese kostbare terminologische Bemerkung, daß principium oder dergl. zuerst von Anaximander gebraucht sei, haben entgehen lassen?!

Man pflegt in dem Fragment des Anaximander *ἐξ ὧν* auf *ἄπειρον* zu beziehen. Schon daraus sollte man folgern, kann *ἄπειρον* dem Anaximander selbst unmöglich ein eindeutig bestimmtes, den *στοιχεῖα* prinzipiell gegenübergestelltes toto coelo verschiedenes, eine begrifflich fixierte *ἀρχή* gewesen sein. Dann hätte er *ἐξ οὗ* oder *ἐξ ἧς*

(sc. ἀρχῆς gesagt). Der Plural spiegelt die Gesamtheit der στοιχεῖα unter Abstraktion der Einzelheit (des ἕν) wieder. So hat also Theophrast die Motivation der Gedanken Anaximanders durchaus (nach dieser Seite hin) richtig wiedergegeben. Anaximander erweitert das gewaltige Bild vom Mutterschoß der Erde, der alles Leben gebärt und auch den Tod wieder in sich zurückschlingt, indem er von der Einseitigkeit der Erde, überhaupt eines einzelnen στοιχεῖον absieht (natürlich wird er das Wort schwerlich gebraucht haben) wie Erde und Luft und Wasser usw. und an dessen Stelle das ἄπειρον, das alle Elemente umspannende, das sie alle enthaltende, daher als Ganzes unbestimmte ἄπειρον setzt. Natürlich muß er dann ein ἀλλοιοῦσθαι des στοιχεῖον ablehnen, dieses ἄπειρον kann die γένεσις aus sich nur so vollziehen, daß sich die Gegensätze absondern, die zuvor miteinander im alles umspannenden ἄπειρον waren. Mithin erkenne ich Anaximander einen eigentlichen philosophischen Terminus nicht zu. Das überlieferte Fragment betrachte ich als ein phantasiemäßig geschautes Bild, dem ein von Theophrast in einzelnen Zügen richtig gezeichnetes begriffliches Denken zugrunde liegt. Allein die Begriffe selbst und die Termini sind uns nicht bekannt.

Unterstützt wird diese Interpretation durch die doxographischen Bemerkungen über Anaximenes.

Simplicius berichtet, daß Anaximenes zwar auch eine einzige ὑποκειμένη φύσις angenommen habe und ein ἄπειρον, aber nicht ἀόριστον sondern ὡρισμένη.

Erstlich nennt er ἀήρ eine ὑποκειμένη φύσις, also nicht ἀρχή. Mithin wird wahrscheinlich, daß ein fester Terminus ἀρχή noch nicht vorlag, wenn sogar der Doxograph noch, nachdem inzwischen ἀρχή begrifflich fixiert war, dieses Wort nicht anwendet, sondern einen umständlichen Ausdruck wählt, der also wohl dem Begriff Anaximanders näher kam. Zweitens beruht der Umstand, daß ἀήρ ὡρισμένη ist, eben darauf, daß es ἀήρ ist, während das ἄπειρον eben ἀόριστον ist, nicht bestimmt (vergl. οὐ διορίζων). Anaximander hatte sein Etwas nicht ἀόριστον genannt, weil ihm das Nichtbewußtsein nur das äußere Kennzeichen dafür war, daß er sein „Etwas" ἔχῃ ἀφθόνως χρῆσθαι πρὸς τὰς γενέσεις. Mit Rücksicht auf diesen eigentlichen Grund nannte er es ἄπειρον.

Dieses zweite konnte nicht übersehen werden. Daher mußte Anaximenes das ἄπειρον schon anerkennen. Allein er konnte wohl

daran zweifeln, ob der *ἄπειρον* Charakter des „Urgrundes“, dessen Notwendigkeit nunmehr feststand, allein durch das Mittel des *οὐ διορίζειν* zu erreichen sei. Er bestritt die Notwendigkeit dieses Weges und schuf einen Grund des *ἄπειρον* Charakters nicht in einem äußerlichen Mittel, sondern in der Statuierung einer besonderen Wesenseigenschaft des gesuchten „Urgrundes“. Der *ἄπειρον* Charakter wurde nicht erzielt, indem man überhaupt nicht bestimmte, sondern indem man möglichst weit, d. h. allgemein bestimmte, so daß der Urgrund schöpferisch war im unbegrenzten Umfange.

Der „Urgrund“ war das „Gesuchte“. Mithin brauchte man keinen Begriff und keinen Terminus. Die Antwort war bei Anaximander, das was *ἄπειρον* Charakter hat, also das *ἄπειρον* selbst, man darf nicht *διορίζειν*; bei Anaximenes allerdings das, was *ἄπειρον* Charakter hat, aber damit nicht das *ἄπειρον* selbst, sondern etwas, was ganz allgemein *διορίζεται*.

Man fragt nicht, was ist die *ἀρχή*. Dann wäre die Antwort nicht recht verständlich. Man fragte *ἐξ ὧν ἐστι γένεσις τοῖς οὖσι κτλ.* Antwort des Thales das Wasser, des Anaximander, damit sich die *γένεσις* nicht erschöpft, und weil ein einziges (*ἕν*) wie Wasser u. dergl. nicht *τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχει*, eines, das nicht so einseitig bestimmt ist (man darf eben überhaupt nicht *διορίζειν*) also *τὸ ἄπειρον*, des Anaximenes endlich, das erste gestehe ich zu, es muß in diesem Sinne *ἄπειρον* sein, aber darum nicht ganz unbestimmt *ἀόριστον*, nur möglichst allgemein bestimmt *ὡρισμένη, ἀήρ*.

Also schematisch:

I. Ein *στοιχεῖον* (ohne Wort und Begriff!): . . . . . . *ὕδωρ*
II. - *στοιχεῖον* aber nicht *ἕν* sondern mehr als *στοιχεῖον*: *ἄπειρον*
III. - *ἄπειρον* aber nicht = *ἀόριστον* also *ὡρισμένη φύσις* (weniger als *ἄπειρον*) . . . . *ἀήρ*

So eine Entwickelung der Gedankenbewegung, nicht bloße Gegensätze. Eine *ἀρχή* aber hat in diesen Zusammenhängen weder als Wort noch als Begriff Sinn und Bedeutung.

Auch die Lehre des Xenophanes, in ihrer kürzesten Formulierung: *ἓν τὸ πᾶν ἐστι*, gibt dem *ἀρχή* Begriff keinen Raum. Während Plato sich eng an diese Formel anschließt (*ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων*), und Aristoteles selbst die verschiedene Fassung des *ἕν* (durch Parmenides *κατὰ τὸν λόγον* durch Melissos *κατὰ τὴν ὕλην*) als

eine verschiedene *φύσις* bezeichnet, aber nirgends von einer *ἀρχή* und etwas diesem Analogen bei Xenophanes spricht, spannt Theophrast das *ἕν* in ein überaus künstliches Schema, in dem an erster Stelle *ἀρχή* figuriert. Da das *γίγνεσθαι* usw. ausdrücklich von und aus dem *ἕν* abgelehnt wird, so paßt *ἀρχή* (die ja das ist, *ἐξ οὗ γίγνεται πάντα*) gar nicht. Man sieht deutlich *ἀρχή* dient lediglich als Träger des Adjektivs *μία*, das eine Substantivierung wegen *ἕν* nicht vertrug, und das in erster Linie betont werden sollte[39]).

Aus diesen skizzierten Bemerkungen, die zu vervollständigen und zu einer möglichst umfassenden Geschichte des Terminus und Begriffes *ἀρχή* zu erweitern wären, folgt mit einiger Wahrscheinlichkeit, daß der Terminus *ἀρχή* schwerlich von Anaximander geprägt sein kann.

Wie ist dann aber die doch irrtümliche Bemerkung des Theophrast zu verstehen? Es scheint mir in seinen Worten nicht eine Beobachtung, sondern vielmehr ein Schluß vorzuliegen. Es ist an sich schon zweifelhaft, ob jener Zeit schon sollte der Gedanke gekommen sein, Beobachtungen anzustellen, an welcher Stelle einer Schrift ein Wort zuerst auftaucht. Viel natürlicher und wahrscheinlicher ist ein Schluß etwa folgender Art.

Thales hat überhaupt nichts Schriftliches hinterlassen (für diese Fragen wenigstens). Also Anaximander schreibt zuerst *περὶ φύσιος* (auch das vielleicht alles Kombination). Das Hauptproblem ist das der *ἀρχή*. Also hat Anaximander diesen Terminus zuerst. So wird auch die Wichtigkeit dieser ganzen Bemerkung deutlich. Wir sehen die vorsichtige Wendung bei Aristoteles[40]), wo dem Thales eine *ἀρχή* (als Wort und Begriff) direkt nicht zugeschrieben wurde, nur indirekt mußte man das Wort auch ihm zuerkennen. Vielleicht konnte man aus dieser Stelle, die als Übergang Thales mit der allgemeinen *ἀρχή* Vorstellung verbindet und gar nicht nötig hatte, ihm direkt eine *ἀρχή* beizulegen, schließen, Aristoteles habe ihm eine *ἀρχή* gar

---

[39]) Porphyrius bezeichnet *ὑγρὸν* und *ξηρὸν*, *ὕδωρ* und *γῆν* bei Xenophanes als *ἀρχάς*. Der Ausdruck *στοιχεῖα* erscheint ihm vermutlich als selbstverständlich und daher irreführend. Er stützt sich auf ein Fragment, das nur diese beiden Elemente nennt. Daß der Nachdruck eigentlich auf der Vierzahl lag, konnte ihm so leicht entgehen. Er hätte dann sicherlich *στοιχεῖα* gesagt. Jedenfalls hat *ἀρχαί* mit Xenophanes selbst nichts zu tun.

[40]) 983 b 21: *ὕδωρ εἶναί φησι* (scil. *ἀρχήν*).

nicht zuerkannt. Nur eine Vorstellung, die der ἀρχή eine Bedeutung zuerkannte, konnte überhaupt daran denken, das erste Auftreten des Wortes zu betonen. Bis zu den Peripatetikern aber war ἀρχή begrifflich rel. unbedeutend. Wir sehen diesen Begriff nirgends in den Mittelpunkt oder an den Anfang gerückt wie in den erkenntnistheoretischen Ausführungen des Aristoteles im 1. Buch der Metaphysik. Den Peripatetikern, die die ersten philosophischen Problemstellungen historisch sich um den ἀρχή Begriff gruppieren ließen, konnte es von Wichtigkeit erscheinen, sein erstes Auftreten zu betonen.

Die Geschichte lehrt eine andere Entwickelung des Begriffes.

Von Homer an bedeutet ἀρχή die Begründung der Existenz einer Sache ohne zeitliche oder stoffliche Färbung, mithin eine abstrakte Handlung, ein rein dynamisch gedachtes Geschehen. Es ist das Substantiv zu der Verbalform des Aorists! Allmählich tritt eine leise Verschiebung ein: die Begründung der Existenz beginnt mit dem ersten Gliede einer Reihe, die die andere nach sich zieht; so kommt die zeitliche (der Beginn), die stoffliche (das erste Glied), die kausale (das Folgen der anderen) Nüance hinein. Das erste Glied braucht der Reihe nicht selbst anzugehören, es kann außen vor stehen. Und so geht die Begriffsentfaltung weiter.

Philosophisch wird der ἀρχή Begriff an zwei Stellen wichtig. Einmal, wenn das, woraus den Dingen ihre γένεσις ist, als ein Mehrfaches gedacht wird, wie bei Empedokles zuerst; dann erhält dies Mehrfache, Erste (πρῶτα) den Zusatz ἀρχήν. Und zweitens, wenn als das „Erste" die Zahl, die Eins bezeichnet wird, dann kommt der Zahl die ἀρχή Vorstellung am nächsten. So glaube ich in Umrissen eine Entwickelung des ἀρχή Begriffes bis Aristoteles gezeichnet zu haben.

Die Termini in dem Fragment des Anaximander.

Die ersten philosophischen Termini liegen vor in den beiden allein erhaltenen Fragmenten des Anaximander und Anaximenes. Es sind beides Antworten; die Fragestellung, die diese Antworten hervorgerufen hat, kann aber zum Teil erschlossen werden. Nur müssen wir von vornherein die Annahme abwehren, als befänden wir uns mit diesen Fragmenten unmittelbar im Mittelpunkt der milesischen Lehre, als seien gerade sie wegen ihrer fundamentalen Wichtig-

keit erhalten. Wir kennen ja weder die Zusammenhänge, in denen sie standen, noch auch haben wir Kunde von der Methode oder Nichtmethode, die eben diese Worte erhalten hat. In vielen Fällen ist kaum zwischen Paraphrase und Zitat eine sichere Grenze zu ziehen, geschweige denn, daß der originale Wortlaut fest auszumachen wäre.

Es liegt aber wohl kaum ein Grund vor, an dem getreu überlieferten Wortlaut der genannten Fragmente zu zweifeln. Höchstens die erste Hälfte des Anaximandrischen Fragmentes könnte als eine einführende Paraphrase des folgenden Bildes gedeutet werden, weil sie verhältnismäßig „modern" klingt, ziemlich begrifflich abgefaßt erscheint und im Grunde vorwegnimmt, was, phantasiemäßig erschaut, folgt. Anderseits ist aber die ganze Problemstellung so singulär, daß ich sie unbedenklich für echt überliefert halte.

Es handelt sich um die Frage nach dem „Herkunftsort" der *γένεσις*. Er wird nicht genannt, sondern nur als das bezeichnet, in das auch die *φθορά* stattfinde. Als Subjekte der *γένεσις* und *φθορά* erscheinen *τὰ ὄντα*. In eine besondere Sphäre des Geschehens wird der ganze Vorgang durch den Zusatz *κατὰ τὸ χρεών* gerückt.

Es ist nun klar, daß die ursprüngliche Fragestellung nicht so gelautet haben kann, was ist das, aus dem die *γένεσις* und in das zugleich die *φθορά* stattfindet. Das setzt eine große Abstraktionskraft voraus, die wir bei den alten Milesiern schwerlich suchen dürfen. Das Bild im folgenden will gar nicht dazu stimmen. Vielmehr scheint zunächst der „Herkunftsort" der *γένεσις* bezeichnet zu sein und dazu dann die neue Erkenntnis gekommen, daß eben das auch die „Stelle" sei, in die die *φθορά* stattfinde. Dazu stimmt die Form des Satzbaues.

Man könnte bezweifeln, ob der Herkunftsort überhaupt bezeichnet sei. Es wäre ja möglich, daß es dem Milesier lediglich darauf angekommen wäre, in diesen Zusammenhängen die Identität des „Herkunftsortes" und „Endpunktes" zu behaupten.

Man könnte aber auch geneigt sein, *ἐξ ὧν* zu beantworten durch das *ἄπειρον*, wobei immerhin der Plural auffallend wäre. Jedenfalls können wir *ἐξ ὧν* und *εἰς ταῦτα* nur bedingterweise den Wert von Termini zu erkennen. Wir können weder inhaltlich noch formal sicher feststellen, was *ἐξ ὧν* in Beziehung auf das *εἶναι* einer *γένεσις* der *ὄντα* und was *εἰς ταῦτα* in Beziehung auf das *γίγνεσθαι* einer *φθορά* der *ὄντα* bedeutet hat. *Γένεσις* erscheint der *φθορά* parallelisiert.

Bei Homer hat γένεσις (φθορά kommt nicht vor) ganz konkrete Bedeutung. An den drei Stellen, wo es vorkommt, im Buche Ξ[41]), wird es vom Ὠκεανός ausgesagt und synonym mit πατήρ gebraucht; es bedeutet „Erzeuger" oder will man nicht einfach γένεσις an den genannten Stellen als einen poetischen Ersatz für πατήρ, das nicht in den Vers paßte, und überdies für Zeus reserviert war, annehmen, so könnte man das Wort umschreiben mit „erzeugende Kraft", um das abstrakte Moment, das in ihm liegt, auszudrücken.

Jedenfalls ist γένεσις weder blos ein abstrakter Vorgang noch eine abstrakte Handlung, weder „Zeugung" noch „Erzeugen", was es später bedeutete, sondern enthält sowohl etwas vom mythisch Persönlichen als vom rein Stofflich-Konkreten als andererseits auch etwas von einer mehr abstrakt gedachten Zuständlichkeit. Bei Anaximander sehen wir die erste Wandlung des Begriffs. ένεσις nähert sich der Vorstellung eines Vorganges. Allein im Grunde bleibt doch die konkrete Vorstellung erhalten. Denn erstlich sind τὰ ὄντα noch nicht ganz als Träger der γένεσις aufgefaßt (dann würde τῶν ὄντων stehen), sondern die γένεσις ist f ü r das Seiende, die Dinge, und zweitens die Identifizierung des Herkunftsortes und Endpunktes muß auch γένεσις und φθορά an diese ihre „Beziehungssachen" näher heranrücken. Man erwartet in strengerer Formulierung an beiden Stellen ein ἐν (ἐν οἷς, ἐν τούτοις), während die dritte abstrakte Wendung ein ἀπό und entsprechend ein πρός voraussetzt.

Es liegt also nicht eine umständliche Beschreibung für ἐξ ὧν γίγνεται, εἰς ταῦτα φθείρεται vor (warum sollte Anaximander nicht so geschrieben haben?), sondern γένεσις und φθορά sind notwendig gesetzt, um einen konkret gedachten Zustand zu bezeichnen. Gemeint ist die reale Tatsächlichkeit einer Geburt und eines Sterbens. Also ein Bild, vom Denker phantasiemäßig erschaut.

Hier sei mir eine Kombination gestattet: Homer nannte den Ὠκεανός konkret eine γένεσις. Konnte so auch Thales das ὕδωρ (gesetzt, er hat dieses W o r t gebraucht und nicht auch Ὠ.) bezeichnet haben? Vielleicht. Vermutlich aber löst schon er die Wirkung von der Ursache, und darin bestände eine wahrhaft p h i l o s o p h i s c h e Tat: Das

[41]) 246: Ὠκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται. 201 = 302: Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν. Vgl. Hesych.: πατέρα ἢ μητέρα. E. M. 225, 18. Eusth. 1769, 49. 1834, 23.

Wasser ist nicht *γένεσις*, nicht Erzeuger im mythisch-persönlichen Sinne, aber es hat *γένεσις*, erzeugende Kraft, es erzeugt, ist Erzeuger im bildlichen Sinne. Wie der Same, geht auch die erzeugende Kraft aus dem Erzeuger hervor; daher *ἐκ ὕδατος ἐστι γένεσις* aus dem Wasser (als „Erzeuger") findet die *γένεσις*, das Erzeugen, die Geburt statt. Aristoteles hat uns die Gründe genannt, die nach seiner Vermutung Thales zu seiner Annahme führten; sie passen ausgezeichnet in diesen Zusammenhang.

Anaximander endlich fügt noch einen neuen Gedanken hinzu: woraus die *γένεσις* ist, dahin muß auch die *φθορά* stattfinden. Vielleicht gleichfalls ein Motiv für die Annahme eines *ἄπειρον*. Eine *φθορά εἰς ὕδωρ* mochte ihm undenkbar erscheinen[42]).

Immerhin konnten *Ὠκεανός* und schließlich auch *ὕδωρ* noch als *γένεσις* gleich *πατήρ* bezeichnet werden. Vom *ἄπειρον* konnte man schwerlich als einer *γένεσις* in diesem Sinne sprechen. Anaximander konnte mit dem *γένεσις* Problem beginnen; so konnte er *ἐξ ὤν* ohne irgendeine Anlehnung gebrauchen. Erst späterhin, mit durch die Lösung des *γένεσις* Problems veranlaßt, bezeichnete er dies *ταῦτα* als *τὸ ἄπειρον*. *Γένεσις* bei Homer kann man umschreiben als die „Kraft oder Ursache (hier persönlich gedacht), die ein Geboren- oder Erzeugt werden, eine Geburt oder Zeugung, ein Geborenes oder Erzeugtes verursacht". Bei Anaximander ist es die Geburt als realer Vorgang selbst. Die Wandlung des Begriffes erklärt sich am einfachsten durch die Entwickelung des *Ὠκεανός* über *ὕδωρ* zum *ἄπειρον*.

Φθορά kommt bei Homer nicht vor. Nach Analogie des Verbums, das bei Homer „vernichten" heißt, muß es entsprechend dem Gegensatz von *γένεσις* Tod, Sterben bedeuten. Mehr läßt sich hierüber schwerlich ausmachen.

Τὰ ὄντα soll ohne Zweifel das Seiende, die Dinge umschreiben. Daß in *εἶναι* von vornherein neben oder vielleicht vor der rein logisch-grammatischen kopulativen Bedeutung auch die Aussage der realen Existenz und irgendwie erfaßten oder erlebten Wirklichkeit steckte, ist bekannt. *Τά ὄντα* beweist, daß man in der Betrachtung der ‚Dinge' nicht von irgendeiner Qualität oder Zahl ausging, sondern ziemlich

---

[42]) Vergl. im Bericht des Aëtius über die *ἀρχή* des Anaximenes: *ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι*.

abstrakt von der bloßen Existenz. Das „Sein", die Tatsache, daß die Dinge „da sind", erschien als das Hauptmerkmal, und eben diese Eigenschaft stand so sehr im Mittelpunkt der Betrachtung, daß die Substanzen durch das eigene Merkmal der bloßen Existenz ersetzt werden konnten, ja daß nicht einmal eine Bezeichnung für das Substantiv (die Dinge) selbst da war. Genau genommen, müßten wir also *τὰ ὄντα* umschreiben mit „was da ist", und mich dünkt, daß eine solche Wendung immerhin noch einfach genug ist, so daß wir sie schon in sehr frühen Zeiten voraussetzen können. Es ist daher nicht einmal nötig anzunehmen, daß dieser Terminus erst von Anaximander geprägt sei. Freilich habe ich eine frühere Stelle als unser Fragment nicht auffinden können.

Leicht könnte man versucht sein, in den Gegensatz von *ἐστι* und *γίγνεσθαι* tiefere Spekulation hineinzudeuten. *Ἐστι* das Resultat einer absoluten rationalen Erkenntnis, *γίγνεσθαι* die Ahnung eines geschichtlichen Verlaufs. Jedenfalls ist *γίγνεσθαι* wie schon oft bei Homer sehr abgeblaßt, so daß selbst von einem Sterben das „Geborenwerden", das heißt das „Inslebentreten der Existenz" ausgesagt werden kann.

Eine schwerlich ganz auszuschöpfende Wendung ist *κατὰ τὸ χρεών*. *Χρεώ* bedeutet bei Homer Notwendigkeit, d. h. der von einer Sache ausgehende Zwang, der als solcher in einem Subjekt empfunden wird. Die objektive Notwendigkeit, die in realen vom Subjekt unabhängigen Sachverhältnissen gegründet ist, die sich gegen den Willen richtet und ihn beugt, ist *ἀνάγκη*.

Eine ähnliche Wendung scheint auch Heraklit gebraucht zu haben. Fr. 80: heißt es u. a. *καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα*. Die letzten Worte scheinen verderbt zu sein. Während Schuster *κατὰ χρεώμενα* vermutete, setzt Diels in Anlehnung an Anaximander *χρεών*, indem er auf eine Stelle bei Plutarch (soll. anim. 7) hinweist: *φύσιν ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον οὖσαν*. Vielleicht ist *χρεώμενα* aus *χρεὼν κάτα* oder *χρεὼν μέτα*[43]) verderbt.

Jedenfalls beweist die Parallelisierung mit *ἔρις*, daß **χρε* bereits nahe daran ist zur Eigenschaft, zum Charakter zu werden. „Der notwendige Streit" (Hendiadyoin).

---

[43]) cf. Hom. B 376: *μετ' ἀπρήκτους ἔριδας καὶ νείκεα βάλλει.* O 52: *μεταστρέψειε νόον μετὰ σὸν καὶ ἐμὸν κῆρ.* Die seltene Konstruktion und Bedeutung von *μετά* wurde mißverstanden; daher die Verderbnis.

Es wird deshalb auch wohl bei Anaximander lediglich betont werden sollen, daß den bezeichneten Vorgängen der Charakter der Notwendigkeit zukomme, d. h. daß sie so stattfinden müssen, daß es gar nicht anders sein könne. Mehr wird man schwerlich hinter dieser Wendung suchen dürfen.

Der zweite Teil des anaximandrischen Fragmentes bietet der Inte pretation größere Schwierigkeiten, als daß er gerade für die Terminologie von Wichtigkeit wäre.

Die Wendung *δίκην καὶ τίσιν διδόναι*, deren Einzelbestandteile später untersucht werden sollen, wird man umschreiben können mit dare iustum et poenam, d. h. leisten, das, was recht ist, was sich gebührt und zwar Strafe oder umgekehrt „die gebührende Strafe". Natürlich wird der *δίκη* entsprechen „*κατὰ τὸ χρεών*" und der *τίσις* „*τὴν φθοράν*". Die Art der *ἀδικία* sieht man dann am einfachsten in der *γένεσις*.

Κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν ist selbstverständlich keine Vorwegnahme des Entropiegesetzes, soll auch nicht bloß die chronologische Reihenfolge betonen, sondern heißt nach epischer Manier etwa: es hat alles so, wie es kam, kommen müssen. Es vertieft also *κατὰ τὸ χρεών*.

Als Termini kämen in Frage *δίκη* und *τίσις*, die aber in einer formelhaften Wendung eingeschlossen, kein eigenes Leben entfalten können, *ἀδικία*, das entweder unbestimmt oder farblos ist, endlich *τάξις χρόνου*, im Grunde eine poetische Umschreibung.

XVIII.

Die Mittelstellung der Kritik der Urteilskraft in Kants Entwurf zu einem philosophischen System.

Von

Dr. **Heinrich Romundt** in Dresden-Plauen.

Noch die Vorrede zur zweiten Auflage von Kants Kritik der reinen Vernunft von 1787 spricht Seite 25[1]) in dem Satze: „So behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz und die Naturlehre auch den ihrigen" von Vernunftkritik allein als von einer Vorarbeit für bessere, weil selbständige und gründliche Physik und für ebenso beschaffene Moral.

Nach der Vollendung des Organons für letztere, die Sittenlehre, in der „Kritik der praktischen Vernunft" von 1788 aber mußte sich dem Verfasser der Vorarbeiten gründlicherer Philosophie von 1781 und 1788 die Empfindung einer gewissen Kluft aufdrängen zwischen dem rein theoretisch Wahren, dem einzigen und ganzen Absehen der ersten allgemeinsten Grund legenden Kritik der reinen Vernunft von 1781, und dem praktisch obliegenden Guten der Kritik der praktischen Vernunft von 1788. In der Wahrnehmung solcher Kluft und den sich daran anschließenden Erwägungen ist die Veranlassung für die Entstehung von Kants dritter vermittelnder Kritik, der der Urteilskraft, von 1790 zu suchen.

Das endliche Finden der gesuchten Mitte aber gab die Materialien her für eine Art von n a t ü r l i c h e r Brücke zwischen einem System des bloßen ganz k a l t e n Wissens von 1781 einerseits und einem Gebäude strengen h o h e n Wollens andererseits von 1788, einer Brücke, die gebildet wird aus dem zwischen Wissen und Wollen vermittelnden Gefühl, einem r e i n e n Fühlen des Menschen.

---

[1]) Die Anführungen aus Kants Schriften beziehen sich, soweit möglich, auf deren bei Reclam erschienene zugänglichste Ausgaben.

Danach nun erst war zu hoffen eine endliche und dauernde Verwirklichung desjenigen, worin sich Kant schon 1766 in den „Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik", S. 61 „verliebt zu sein" bekennt, ohne doch sich besonderer Gunstbezeugungen seitens dieser Schönen rühmen zu können: der Metaphysik. Wenn aber Kant letztere 1766 auf derselben Seite weiterhin lediglich als eine „Wissenschaft von den G r e n z e n der menschlichen Vernunft" und demnach nur erst wenig positiv und anschaulich genauer bestimmen konnte, so vermochte er ein Vierteljahrhundert später, 1791, in dem Jahr nach dem Erscheinen seiner dritten Kritik, der der Urteilskraft — erst dann! —, eine a u s f ü h r l i c h e Definition der Metaphysik aufzustellen. Sie findet sich in der Preisschrift für 1791 „Über die von der k. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizs und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?" Da Kants Beantwortung jedoch nicht eingesandt ward, ist sie erst nach ihres Urhebers Tode im Jahre 1804 in dessen Auftrag von Friedrich Theodor Rink veröffentlicht und auch heute schwerlich schon völlig nach Gebühr gewürdigt worden.

Kants Definition der Metaphysik beruht nach seiner eigenen Angabe auf der zweiten Seite seiner Abhandlung (bei Rosenkranz) auf dem „Endzweck, auf den die ganze Metaphysik angelegt ist", und lautet so: „Sie ist die Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen d u r c h d i e V e r n u n f t fortzuschreiten."

Es lohnt sich, diese Begriffsbestimmung in ihren Hauptbestandteilen genauer anzusehen. Die Anfangsworte „von der Erkenntnis des Sinnlichen", d. h. der Erkenntnis der nächsten durch die Sinne zu gebenden Natur, bezeichnen dasjenige, wofür unbegrenzte Freiheit zu schaffen das erste Absehen von Kants grundlegender Kritik, der der reinen Vernunft, in ihrer Beantwortung seiner ersten Frage: „Was kann ich (der Mensch) wissen?" war. An nichts so sehr als an unbefangener schlichter und damit auch erst gründlicher Kenntnis der Natur hatte es die Jahrtausende her in der höchsten abschließenden Wissenschaft der Philosophie gefehlt; und zwar im Abendlande kaum weniger als im Morgenlande.

Die Schlußworte der Definition von 1791 „d u r c h d i e V e r n u n f t fortzuschreiten" hätte Kant selber nach der Kritik der

praktischen Vernunft von 1788, also nur drei Jahre früher, noch durchaus nicht auf das Ganze der von ihm begründeten Wissenschaft anwenden dürfen. Denn hierzu hat er sich selbst allererst durch die zwischen Wissen und Wollen vermittelnde, weil vom Gefühl handelnde, Abhandlung der Kritik der Urteilskraft instandgesetzt.

Sehr anders dagegen steht es mit der zunächst von uns übergangenen Mitte der Definition, den Worten: „zu der (Erkenntnis) des Übersinnlichen", zu der in der Metaphysik vom Sinnlichen aus durch die Vernunft fortzuschreiten sei. Diese Worte beziehen sich auf den zweiten Teil der „Elementarlehre" aller Kantischen Kritiken, nämlich auf eine natürliche Dialektik oder, m. a. W., auf die Lehre von einem zwar unvermeidlichen, aber nichts desto weniger trügerischen und darum schon im Interesse allgemeinen Friedens durchaus aufzuhebenden Schein sowie auch auf das andere Hauptstück aller Kantischen Vorarbeiten von kritisch-prüfender Art, eine Methodenlehre. Einen neuen Aufbau unternimmt erst diese letztere und also erst sie ein Positives nach dem Negativen. Kündigt aber eine „Methodenlehre" nicht schon durch diese ihre bloße Benennung an, daß sie zwar wohl eine Anweisung zu einem Letzten und Abschließenden geben mag, keineswegs jedoch schon dieses selbst enthält, nämlich den Bau, das System?

So lassen denn Kants drei Kritiken, jede für sich wie auch alle zusammen, das Werk selbst, auf das alle ihre Vorbereitung abzielt, noch ungetan. Ist doch auch die Kritik der praktischen Vernunft von 1788, die, nicht aber die Kritik der Urteilskraft von 1790, ja als das sachliche Ende von Kants kritischer Vorarbeit anzusehen ist, von ihrem Verfasser am Ende, S. 193, „nur Vorübung" genannt worden.

Es sei hier sogleich hinzugefügt, daß von diesem ganzen Werk, das durch Kants zuvor nicht einmal als möglich geahnte Selbsterkenntnis der Vernunft vorbereitet ist, von vornherein angenommen werden darf, es werde zunächst eine Angelegenheit und Beschäftigung nur weniger, sogar sehr weniger Menschen sein. Doch braucht unter diesem Umstande ihr hoher allgemeiner Wert für die ganze Menschheit so wenig zu leiden wie derjenige gewisser hoher Disziplinen theoretischer Wissenschaft, z. B. der Mathematik, durch ähnliche Schwierigkeiten irgend beeinträchtigt wird.

Daß es jedoch mit einem Werk wie dem von Kant zum Besten des allgemeinen menschlichen Denkens und Philosophierens unternommenen nicht ganz und gar und f ü r i m m e r so stehen muß wie mit der Mathematik, war wenigstens die Meinung unseres Philosophen. Ihr hat er Ausdruck gegeben in einem Brief vom Januar 1779, also aus der Zeit seiner bereits weiter fortgeschrittenen Vorbereitung zur Kritik der reinen Vernunft. Damals nämlich schrieb er an seinen Schüler Marcus Herz in Berlin, er sinne in gewissen müßigen Zeiten auf die Grundsätze der Popularität in Wissenschaften: „es versteht sich: in solchen, die deren fähig sind — denn die Mathematik ist es nicht —, vornehmlich in der Philosophie." Doch bleibe auch in dieser letzteren, bemerkt Kant noch sehr besonnen und wie vorausahnend, „die schulgerechte Methode", d. h. aber gerade das in der Selbsterkenntnis der Vernunft und deren Früchten, den Kantischen Kritiken von 1781, 1790 und 1788, Unternommene und Begründete, „immer das Fundament".

Fragt aber der Leser, worin die Veranlassung zu solcher zuvor unbekannten großen Umständlichkeit und Schwierigkeit menschlicher Selbsterkenntnis, wie sie Kants Kritiken zeigen, zu suchen ist, so lautet die Antwort: in dem bisherigen sehr unvollkommenen Zustande des allgemeinsten Denkens der Menschheit oder m. a. W. in dem Inhalte des Berichts von Geschichten der Philosophie. Ist doch dieser eben derjenige Teil der Geschichte unserer Gattung, der nach der „Geschichte der reinen Vernunft" von 1781 S. 642 dem prüfenden Auge Kants „zwar Gebäude, aber n u r in Ruinen" vorstellte. Solche doch sicher nicht erwünschte geschichtliche Tatsache aber schon als ein für immer unabänderliches bleibendes Verhängnis vor Anstellung gründlicher Selbsterkenntnis des Vermögens der Vernunft und also vor deren Ergebnis sowie auch aus diesem folgenden Weisungen und Lehren anzusehen, durfte Kant sich weigern und ablehnen.

Nach unseren Darlegungen ist eine Verspätung von Kants dritter Kritik, der der Urteilskraft, anzunehmen, sofern letztere in dem Unternehmen, Metaphysik im Sinne der angeführten Definition von 1791 als Wissenschaft zu begründen, sich an die Beantwortung der Frage nach dem theoretisch Wahren von 1781 hätte sofort anschließen und demnach der Bestimmung dessen, was der Mensch tun soll, oder des praktisch Guten von 1788 hätte vorangehen sollen.

In diesem Falle wäre auch wohl schon längst in Kants Werk eine nur in höherem Grade strenger wissenschaftliche Führung vom Wahren durch das Schöne zum Guten im Sinne unvordenklicher volkstümlicher Ahnung und Ordnung erkannt worden und damit die Bestätigung eines Wortes von Christian Garve in seiner Abhandlung „Über die verschiedenen Prinzipe der Sittenlehre von Aristoteles an bis auf unsere Zeiten", Breslau 1798.

In diesem in einiger Hinsicht noch heute lesenswerten Aufsatz sagt Garve Seite 321 vom Kantischen System, dies sei in seiner Totalität nach seinem Urteile „nur eine neue fremde, durch neue und große Ansichten bereicherte und durch ein allzukünstliches Gewebe von Subtilitäten versteckte Darstellung eines wahren, aber gemeinen Systems." Durch eine Aneignung und Einbürgerung von Kants großer Leistung in der hier von Garve angedeuteten Richtung hätte vielleicht der geradezu ungeheuerlich zu nennenden Verzögerung eines lebendigen Verständnisses vorgebeugt werden können. Dessen Mangel macht sich zunächst in der auffallenden Geringwertigkeit der ganzen neueren Kantliteratur, aber auch sehr weit darüber hinaus empfindlich und betrübend bemerklich. Solchen Übelständen endlich nach Möglichkeit abzuhelfen, ist der Zweck der nachfolgenden Darlegung, für die man gestatten wolle, ein etwa weitergehendes Bedürfnis des Lesers auf die ausführlichere Abhandlung des Verfassers schon von 1901 in den „Vorträgen und Aufsätzen aus der Comeniusgesellschaft" IX 1/2 zu verweisen: „Der Platonismus in Kants Kritik der Urteilskraft" (jetzt Jena bei Eugen Diederichs). Das Nachfolgende darf als eine abschließende Vervollständigung und auch Berichtigung jener älteren Abhandlung bezeichnet werden.

Unleugbar besteht ein Gegensatz zwischen der Antwort Kants auf die Frage von 1781 „Was kann ich (der Mensch) wissen?" und der Beantwortung der Frage von 1788: „Was soll ich (der Mensch) tun?" Ja, man darf sogar zwischen dem, was diese Antworten enthalten, das Aufreißen eines Abgrundes finden und die Zumutung eines Sprunges über solche Kluft weg und auch wohl meinen, bei der Schwierigkeit und selbst Gefährlichkeit des so Geforderten habe der kritische Philosoph sich wenigstens nicht als einen liebreichen Helfer seines Geschlechts erwiesen.

Denn in der Tat: predigt nicht die Kritik der reinen Vernunft letzten Endes Alleinschätzung nicht etwa nur möglicher, sondern

zuletzt sogar allein w i r k l i c h e r Erfahrung samt deren Schärfungsmitteln, nämlich der genauen Beobachtung und dem klug ersonnenen Versuch als demjenigen, das über Wissen und seine Behauptungen endgültig entscheidet? Zwar wird kein verständiger Leser leugnen, daß 1781 Platz und Freiheit für unendlich weit auch über noch so tiefe w i s s e n s c h a f t l i c h e Bewältigung Hinausgehendes in bezug auf die Dinge an sich selbst übrig gelassen werde, das sogar auch in letzten höchsten Anstrengungen der alle Bestandteile möglichen Erkennens zusammennehmenden Forschung und in einem Gebrauch der Vernunft, der 1781 regulativ heißt, auch bei größten Natur- und Geschichtsforschern stets erst ein schwaches und kaum nennenswertes Vorspiel findet.

Wie aber danach die zweite Kritik von 1788, die der praktischen Vernunft? Zeigt sie nicht zuletzt und zuoberst als etwas, das über alle mögliche Naturwissenschaft und auch deren äußerste Vollendung in Naturphilosophie noch unendlich weit hinausliegt, eine Wiederherstellung gerade aller der 1781 zerstörten dogmatischen Anmaßungen, ja deren völlige — es ist das allein zutreffende Wort — W i e d e r g e b u r t ? Und diese sogar auf eben dem Fundament des 1781 so gänzlich unter die Sinne und eine ihnen anhängende Vernunft gebeugten Denkens, genauer: auf Grund eines diesem Denken für seine Anwendung auf Verhalten, Tun wie Lassen, eigentümlichen Naturgesetzes, nämlich desjenigen, in jeder beliebigen Lage so zu verfahren, wie man wollen kann, daß sich in ihr a l l e verhalten, kurz: eines Gesetzes der bloßen Verallgemeinerung anstatt der im Wissen, wenigstens annäherungsweise, zu erreichenden Allgemeinheit.

Das so 1788 zuletzt Hergestellte sind aber in weit mehr als bloßer Ganzheit und Unversehrtheit alle die 1781 in Dunst aufgelösten riesigen Nebelgestalten und Schemen von Freiheit des Willens an über Seele und deren Unvergänglichkeit hinaus bis zu einem Wesen aller Wesen und dessen machthabender höchster Vernunft als oberstem Gesetzgeber, Regierer und Richter einer Welt und der ihr angehörenden vernünftigen und der Verantwortung fähigen Wesen.

So gründlich die Auflösung von 1781 heißen darf, die nur noch einen Ort und gleichsam bloße Ansatzstelle für übersinnliche Dinge übrig ließ, ganz ebenso vollständig ist die Wiederherstellung aller der zwar als vermeintes Wissen, aber auch n u r als solches, völlig zerstörten Anmaßungen auf Grund der Beantwortung der Frage von

1788, was ich (der Mensch) tun und lassen soll, zu nennen. Das Ergebnis der beiden ersten Kritiken zusammen jedoch ist offenbar hiernach nicht mehr, aber auch nicht weniger als eine bloße völlige Versetzung vom Boden der Theorie und Naturforschung weg, die nun nur noch in der Besinnung für ein ganz anderes als ihre eigenen Begriffe und Sätze Raum läßt, auf den der Praxis, unter ihr auch der des Naturforschers, hin, wofür allein auch verständigerweise von, theoretisch angesehen, Überschwänglichem oder nie Nachweis- und also auch nie Wißbarem Wirksamkeit und Frucht zu erwarten und zu hoffen ist.

Ist das aber nicht genau so, als ob auf den hellen Tag, der die Nebel der Frühe auflöste, so daß ganz klare und eindringende Erkenntnis aller Naturgegenstände möglich ward, — ein Kants erster Kritik mit Grund nachzurühmender äußerst wichtiger Dienst — eine Nacht folgt, die jene Nebelgebilde sogar mehr als bloß wiederherstellt? So in der Tat ist es. Nur wolle man nicht meinen, daß nicht auch schon in der grundlegenden Kritik von 1781 die Nacht und zwar sowohl die nach wie auch die vor dem Tage, den mit allen an ihm möglichen Werken und Früchten in weitestmöglichem Umfange und Grade zu sichern freilich die spezielle Aufgabe von 1781 heißen darf, in ihrer ganz ebenso großen Wichtigkeit und Bedeutsamkeit erkannt, bedacht und erwogen sei.

Daß dies geschah, erhellt aufs Deutlichste z. B. aus der Anmerkung über Hume in der Erläuterungsschrift von 1783, den „Prolegomena", Einleitung S. 32, zumal aus deren Hinweis darauf, daß Hume bei seiner durch strengste Einschränkung menschlichen Denkens auf das den Sinnen zu Gebende für alles Übersinnliche, Letzte und Höchste unvermeidlich allein „zerstörenden Philosophie" nur die gänzliche Aufhebung so vieler endloser „verfolgender" Streitigkeiten im Sinne habe, „die das Menschengeschlecht verwirren." Darüber aber habe er den „positiven Schaden" aus den Augen verloren, „der daraus entspringt, wenn der Vernunft die wichtigsten Aussichten genommen werden, nach denen allein sie dem Willen das höchste Ziel aller seiner Bestrebungen ausstecken kann." Eben diese „Aussichten" sind es, die Kant mit seiner Unterscheidung von Erscheinung und Dingen an sich selbst in bezug auf die in der Erfahrung gegebene Welt durchaus unverkürzt zurückgibt.

Dies nun ist eine zwar für theoretische Wissenschaften an sich

allein unwichtige, für den Menschen im Ganzen aber um so folgenreichere Besinnung darauf, daß wir Menschen ganz ebenso sehr nach wie vor aller Wissenschaft aus Nacht kommen und in Nacht und Dunkel gehen.

Gerade auf diese Unterscheidung hin konnte Kant 1787 schon von seiner Kritik der reinen Vernunft S. 25 sagen, daß ihr zufolge die Lehre der Sittlichkeit, die für ihre wirkliche gründliche Einbürgerung auf Erden jener von Kant gegen Hume festgehaltenen Aussichten in ein natürlicherweise nie aufhellbares Dunkel nicht entraten kann, ihren Platz behaupte wie andererseits die Naturlehre den ihrigen. Dieser Satz durfte uns in dem Schriftchen „Die Wiedergeburt der Philosophie", Jena 1909, S. 4 f. die Grundlage einer bleibenden Herstellung allgemeinen Denkens und damit der Philosophie in ihren Hauptteilen zu geben scheinen.

Den beiden genannten wesentlichen Stücken des Fundaments dauerfähiger Philosophie haben wir heute nur noch ein damals auch nach und trotz unserer Abhandlung über den „Platonismus in der Kritik der Urteilskraft" von 1901 — gemäß dem nächsten zeitgeschichtlichen Anlaß zu unserem Aufsatz von 1909 — leider mit keiner Silbe Erwähntes, aber kaum weniger Wichtiges hinzuzufügen. Dies ist die Gewißheit, daß die 1781 begründete Naturlehre und die 1788 begründete Sittenlehre einer gegenseitigen Verbindung durch das Ergebnis der Kritik der Urteilskraft von 1790 fähig sind, durch welche die allgemeine Grundlegung von 1781 allererst zu einer nach Möglichkeit vollkommenen, weil nun erst vollständigen und außerdem auch einem schon gemein Natürlichen völlig gemäßen wird. Letzteres ist ein zumal für dereinstige Allgemeinverständlichkeit und Volkstümlichkeit von Kants ganzer Schöpfung durchaus nicht etwa Entbehrliches.

Nach der Einordnung der dritten Kritik, der Abhandlung vom Schönen wie auch vom Lebendigen der Natur, zwischen die beiden ersten werden nämlich an eben dem Orte der Gegenstände möglichen Wissens in Natur- und Geschichtsforschung, die ihrerseits zwar das Gemüt äußerst wertvoll beschäftigen können, aber es doch wesentlich in seinem gewöhnlichen gleichgültigen Zustande und kalt lassen, die Lilien des Feldes und die Rosen des Gartens in ihrer jeden Menschen unmittelbar ansprechenden und zum Verweilen in ihrer Betrachtung einladenden Schönheit angetroffen und in Erwägung gezogen. Und

hierzu tritt im zweiten Teile derselben Schrift noch als eine sehr wichtige Ergänzung z. B. das von Woche zu Woche wahrzunehmende Wachsen und Zunehmen eines Bäumchens, in dem Kant wie ähnlich schon einst Plato eine fortgesetzte Selbstzeugung solcher Gewächse an Stelle der bloß äußerlichen nach mechanischen Gesetzen erfolgenden Zunahme eines den Berg hinunterrollenden und immer wachsenden Schneeballs, einer Lawine, erkennen wollte.

Wenn nun aber in dem ersteren Gebiete, dem des Schönen, das gemeinnatürliche menschliche Denken im Streben nach völliger Ergründung von Gegebenem, auch hier wie sonst und stets, in seiner sinnlich-vernünftigen Zwiefaltigkeit-Zwiespaltigkeit zunächst unvermeidlich in entgegengesetzte Richtungen auseinandergeht, muß der Widerstreit, der daraus natürlicherweise entsteht, schon für ein bloß geduldig Hinzunehmendes und nie und nimmer irgendwie zu Überwindendes angesehen werden?

Ein Bestreben wie dasjenige von Kant wenigstens, das über alle natürlichen Einseitigkeiten und Parteiungen sich zu erheben suchte, konnte nicht unterlassen, sowohl denen, die Schönheit von Naturdingen mehr für sinnlicher, einem bloß Annehmlichen in Speise und Trank anzureihender Art anzusehen geneigt sind, wie auch ihren Gegenfüßlern, die, von mehr rein verständiger und vernünftiger Denkweise in Schönem schon etwas von Art praktisch-moralischer Begriffe, kurz: ein Gutem und Edlem Vergleichbares zu erkennen meinen, ein und dasselbe zu gefälliger Erwägung zu empfehlen. Seid Ihr Lieben, so hören wir ihn fragen, bei allem Eurem einander ausschließenden Gegensatz nicht vielleicht darin völlig und nur allzusehr mit einander einig, daß Ihr über die b e s o n d e r e n ä c h s t e Eigentümlichkeit von Schönheiten der Natur wie auch der Kunst, die dem sich schlicht hingebenden Publikum sich sogar nicht in ebensolchem Grade zu entziehen pflegt, etwas vorschnell hinwegeilt und sie darum auch allzusehr übersieht, das sehr G e m i s c h t e, zugleich Sinnliche und doch auch mehr als Sinnliche, nämlich Intellektuelle, darin?

Im Falle der Bejahung, die in der Tat unvermeidlich ist, dieser Frage mit ihren Konsequenzen kann auch hier nicht erwartet werden, in der Geschichte der Vergangenheit menschlichen Philosophierens die l e t z t e Ursache aller Urteile über Schönheit, wie sie in der menschlichen Vernunft im Verhältnis zu den in deren Urteilen sich spiegelnden

irgendwie gegebenen Dingen begründet ist, als einen Fund einer der Parteien, die in solcher Geschichte auftreten, bereits anzutreffen. Hier so wenig wie bei den entsprechenden Fragen nach dem theoretisch Wahren und dem praktisch Guten von 1781 und 1788. Bildet doch für Erkenntnis der letzten uns zugänglichen Ursache von Schönfinden und -erklären von Gegenständen die v o l l s t ä n d i g e Auffassung eben dieser Wirkung und ihre Zergliederung die Voraussetzung. Letztere aber hat uns allererst Kants erste Analytik von 1790 endlich gegeben, ein Werk, wenn je eins, verweilenden ruhigen und tiefen Nachsinnens.

Nach diesem Teile von Kants umfassender Selbsterkenntnis der Vernunft nun kann für ein solches Letztes in Wahrheit und mit Überzeugung weder schon ein bloß Sinnliches von Art des Angenehmen z. B. eines Getränkes noch auch andererseits ein bloß und rein Vernünftiges von Art der Standhaftigkeit und anderes Guten angenommen werden, sondern allein ein für uns Menschen unvergleichlich viel weniger Bestimmtes. Von der hier gesuchten Beschaffenheit aber ist dasjenige, was von Kant § 57 S. 215 als die „unbestimmte Idee des Übersinnlichen in uns" bezeichnet wird. Von solchem Übersinnlichen ist schon eine Seite vorher gesagt, daß es „dem" (beurteilten) „Gegenstande und auch dem urteilenden Subjekte als Sinnenobjekte, mithin Erscheinung, zum Grunde liegt."

In dem Verfehlen solches Spezifischen, eines für uns Menschen notwendig völlig unbestimmten Übersinnlichen, von dem wir uns in theoretischer Hinsicht nicht den mindesten bejahend bestimmten Begriff machen können, durfte nun unser Philosoph die Erklärung gefunden zu haben glauben nicht nur des Widerstreits von Urteilen des Geschmacks, der die Ästhetik zu aller Zeit spaltete, sondern danach auch derjenigen Antinomie, welche von jeher bis heute, nur heute vielleicht mehr als je, die Erforscher der lebendigen Natur in feindliche Heerlager auseinandertrieb und auch in solchen festhielt, nämlich in dasjenige einer ausschließlich mechanisierenden und andererseits das einer lediglich teleologischen, auf Ideen und Zwecke gerichteten und danach weiterhin bloß theologisierenden Physik.

Bei Berechtigung des ausgesprochenen Urteils aber liegt darin nicht nur ein bedeutsames Zeugnis vor für die i n n e r e Begründung der noch so wenig verstandenen und z. B. von Schopenhauer wie nach ihm auch von Paulsen arg bemängelten äußeren Zusammenfassung der beiden Teile der Kritik der Urteilskraft durch ihren Ver-

fasser in ein einziges Werk, sondern auch für eine Art von natürlichem Vermittelungsberuf von Kants gesamter dritter Kritik von 1790 zwischen den beiden ersten von 1781 und 1788 als einem tief in der Natur der Dinge begründeten.

* * *

Bei einem letzten Rückblick unsererseits auf Kants ganze Vorarbeit für eine standhaltende Lehre vom Wahren, Schönen und Guten ist es nun so, als ob ein Tacitus, Ranke, Alexander von Humboldt, von denen und anderen wir schon 1881 in der Schrift „Antäus. Neuer Aufbau der Lehre Kants über Seele, Freiheit und Gott“ (Leipzig bei Veit & Comp.), obwohl nur erst stammelnd, Beispiele von einem Hinaus- und Hinaufstreben zu einem regulativen Gebrauch von Vernunftideen in Naturforschung und Geschichte anführen konnten, bereits bis zu dem Saum des Übersinnlichen von unbestimmter Art in der Kritik von 1790 hinan- und hinaufstrebten. (Leider stand dem Verfasser Kants letzte Kritik selbst vor 30 Jahren noch ferner.)

Über das noch völlig unbestimmte Übersinnliche der Kritik von 1790 selbst, das mit seinen Verkörperungen in Natur und schöner Kunst die mittlere bel-étage des kritischen Lehrgebäudes bildet, weit hinaus sehen wir nun aber andererseits Kants Kritik der praktischen Vernunft von 1788 nach einer Analytik, die auch hier nach Möglichkeit Nächstes berichtigt und vervollständigt, zu obersten und letzten Postulaten übersinnlicher Natur sich erheben. Es sind diejenigen: 1. des möglichen und auch wirklichen Anfangens durch den Menschen von Begebenheiten in der Sinnenwelt oder des Postulats der Freiheit; 2. eines übersinnlichen menschlichen Selbst oder der Seele und endlich 3. eines übersinnlichen (Natur und Sitten in sich begreifenden und mit den letzteren jene erstere in Übereinstimmung bringenden) Wesens aller Wesen. Dies aber ist ein Abschließen in letzten Ursachen von einer so großen, ja völligen Bestimmtheit, wie sie nicht allein der bloßen Naturphilosophie von 1781 noch fehlt, sondern auch — etwas sehr Beachtenswertes! — nach 1788 noch wieder Begriffen und Lehren von einer letzten Abkunft des Schönen und des Lebendigen der Natur in der Kritik der Urteilskraft von 1790 gänzlich versagt ist.

Die unabsehbar große Wichtigkeit der wirklichen Einordnung der Kritik von 1790 zwischen die beiden älteren von 1781 und 1788 wird bereits einleuchten. Allererst nach der wirklichen

Einführung dieses Zwischengliedes kann die Selbsterkenntnis menschlicher Vernunft, die in Kants Kritiken vorliegt, als ein Werk vollständiger und genugtuender Berichtigung für das in der gemeinmenschlichen Natur und Vernunft, demnach aber in allen Menschen ohne Unterschied, schon angelegte Gebäude allgemeinen Denkens erkannt und auch anerkannt werden.

Erinnern wir jetzt noch einmal an die Definition der Metaphysik von 1791 als der Wissenschaft, „von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten", so wird man vielleicht schon allgemein einräumen, daß Kant durch sie zu Hilfsarbeiten von Art unserer heutigen Einordnung der Kritik der Urteilskraft geradezu aufgefordert hat. Wie aber stand es ein Dutzend Jahre später zur Zeit der Veröffentlichung dieser Definition nach Kants am 12. Februar 1804 erfolgtem Ableben mit der Pflege seines Werkes?

Das allgemeinere Aufsehen, das nach anfänglicher kurzer Nichtbeachtung der Grundlegung des Unternehmens in der Kritik der reinen Vernunft zuteil geworden war, hatte dem Werke selbst keineswegs zum Vorteil gereicht. Von einer ernsten Förderung von Kants großem Vorhaben für die menschliche Philosophie kann in den beiden ersten Menschenaltern nach der Beendigung der Vernunftkritik und also etwa bis zum Jahre 1850 überhaupt nicht geredet werden. Dies klingt zwar hart und wohl auch nicht wahrscheinlich, ist aber doch leider! wörtlich wahr. Nach den schon 1904 und 1906 vom Verfasser gegebenen öffentlichen Darlegungen in der Gelegenheitsschrift „Kants Widerlegung des Idealismus" und in dem Buche „Der Professorenkant. Ein Ende und ein Anfang." (beide in Gotha bei E. F. Thienemann veröffentlicht) soll dies jedoch nicht noch einmal erörtert werden.

Wichtiger als alle Beschäftigung mit der bisherigen lediglich betrübenden Geschichte von Kants Werk ist auch die Benutzung der schon von seinem Urheber selbst gegebenen Winke zur Verwirklichung dessen, ohne das Kants zwar innerlich großartige, äußerlich jedoch mit mancherlei erheblichen Mängeln behaftete Vorarbeit nicht nach ihrem Verdienst geschätzt werden kann. Unsere heutigen Darlegungen aber dürften von neuem bestätigt haben, daß in höherem Grade als wohl je in einer anderen „Vorübung" in derjenigen von Kants drei Kritiken das Werk selbst schon da ist. „Allein in der Darstellung ist noch viel zu tun." (Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 2. Auflage, Seite 30.)

Rezensionen.

Josef Dietzgens Philosophie. Gemeinverständlich erläutert in ihrer Bedeutung für das Proletariat von Henriette Roland-Holst. 91 S. 1 Mk. München 1910. Verlag der Dietzgenschen Philosophie.

Das Wesen des menschlichen Geistes, des Denkens, ist das Hervorbringen des Allgemeinen, Generellen, aus dem sinnlich Gegebenen durch Abstraktion. Das Wesen der Welt ist es, aus lauter Gegensätzen zusammengesetzt und dennoch eine Einheit zu sein, da selbst die entgegengesetztesten Dinge in höherem Sinne doch ein und dasselbe also identisch sind. In dieser Welt ist auch der Geist nichts den anderen Dingen unüberbrückbar Entgegengesetztes, vielmehr, wie alles, was ist, ein Produkt und Teil der allgemeinen Natur und in dieser Hinsicht dasselbe wie alle anderen Naturerscheinungen. Ein übernatürlicher, göttlicher Geist ist also undenkbar. Religion im Sinne eines Glaubens an einen solchen übernatürlichen Geist wird durch die Philosophie verdrängt und ersetzt werden, da sich die Philosophie in ihrer Entwicklung immer mehr der Wahrheit nähert, der Einsicht in die Wesenseinheit alles Seienden. Diese Einsicht wird eine neue Moral begründen, in welcher die Handlungen nicht nach einem unwandelbaren Maßstab gewertet werden, sondern nur nach ihrer Eignung, zu ihrer Zeit und unter den gegebenen Verhältnissen dem höchsten Zweck, dem Heil der Menschheit, dienen zu können. So ungefähr charakterisiert die Verfasserin Dietzgens Weltanschauung. Dann versucht sie, zu zeigen, daß Marx und Engels, die Begründer des historischen Materialismus von eben dieser Philosophie ausgegangen seien. Dietzgen habe seine Lehre von diesen Denkern übernommen, sie nur vertieft und ausgestaltet. In ihrer nunmehrigen Gestalt sei diese Philosophie geeignet und berufen, „die Philosophie des Proletariats“ zu werden, eine Waffe der Arbeiter in ihrem Befreiungskampfe.

So geschickt der erste Teil dieser Schrift die Dietzgensche Philosophie klar, anschaulich und leicht verständlich darstellt, so wenig dürfte der eigentliche Zweck dieser Arbeit erreicht worden sein, die große Bedeutung des Dietzgenismus für die Philosophie überhaupt und seinen besonderen Wert für das Proletariat nachzuweisen. Die Verfasserin hat von der Lehre Dietzgens eine entschieden viel zu hohe Meinung. Diese Weltanschauung hat wohl den Vorzug, ein einheitliches in sich konsequentes System zu sein, was gerade heutzutage nicht gering geachtet werden kann. Sie bringt aber wenig neue Gedanken und leidet — bei einer Philosophie, die auf Erkenntniskritik so viel Gewicht legt, fällt das besonders auf — an einer geradezu sträflichen Oberflächlichkeit bei der Behandlung schwieriger erkenntnistheoretischer Probleme.

So wird offenbar das Wesen des Geistes mit einer seiner Grundfunktionen verwechselt, wenn es als Tätigkeit aufgefaßt wird, die am sinnlich Gegebenen, an den Empfindungen, vorgenommen wird, als ob nicht die Empfindungen selbst schon das Subjekt, den Geist, voraussetzten. Am allerwenigsten wird man, bei unbefangener Prüfung, dem Abschnitt des Büchleins zustimmen können, in welchem auf die Bedeutung der Dietzgenschen Philosophie für das kämpfende Proletariat hingewiesen wird. Wohl findet sich hier manche feine Wendung, manche kluge Bemerkung über proletarische Taktik. Aber alles Vorgebrachte könnte man ohne Dietzgens Philosophie genau so gut und besser begründen. Die Philosophie, auch eine bessere als die Dietzgens, kann eben für die Taktik, bei der es sich nur um die geschickteste Kampfesart und nicht um die Feststellung des Kampfzieles handelt, keinen Rat erteilen. Da kommt es viel mehr auf Klugheit und Erfahrung an als auf die Konsequenz irgend einer Weltanschauung. Was aber die Endziele des proletarischen Kampfes betrifft, so werden sie sicherlich mehr durch wirtschaftliche Erkenntnisse und Bedürfnisse bestimmt als durch ethische Erwägungen. Dr. Viktor Stern.

Dr. Felix Groß, „Form“ und „Materie“ des Erkennens in der transzendentalen Aesthetik. Verlag von Johann Ambrosius Barth. Leipzig 1910.

Die vorliegende Untersuchung entwickelt im Anschluß an die Kantische Unterscheidung der Erkenntniselemente „Form“ und „Materie“ eine neue Raum- und Zeithypothese, welche die erkenntnistheoretische Grundauffassung Kants ergänzen, in gewisser Hinsicht sogar richtig stellen soll. Kant habe richtig gezeigt, daß wir Raum und Zeit nicht aus den Empfindungen, die wir im Raume und in der Zeit wahrnehmen, abstrahiert haben können, weil uns Raum und Zeit schon zur Verfügung stehen müssen, um jene Empfindungen in sie einordnen zu können. Daraus folge aber noch nicht, daß Raum und Zeit, wie es Kant behauptet, reine, allen Empfindungen schon zugrunde liegende Anschauungen seien. Sie könnten vielmehr selbst besondere Raum- und Zeitempfindungen sein oder aus solchen bestehen. Diese Möglichkeit habe Kant nicht genügend berücksichtigen können, weil man zu seiner Zeit von Raum- und Zeitempfindungen noch nichts wußte. Dieser Möglichkeit gegenüber seien alle Argumente Kants für die Apriorität der Anschauungsformen nicht mehr stichhaltig. Die neue Raum- und Zeittheorie versucht nun nachzuweisen, daß diese Möglichkeit Wirklichkeit ist. Die Raumempfindung ist danach die Wahrnehmung körperlicher Tätigkeit, also im Wesen Bewegungsempfindung, die Zeitempfindung aber Wahrnehmung der geistigen Tätigkeit überhaupt. Daher sei auch das Zeitliche dem Räumlichen gegenüber umfassender. Damit Empfindungen eine Anschauung ergäben, müßten sie vom Verstande nach dem Prinzip der „Einheit der Apperzeption“ zur Einheit verbunden werden. Diese Apperzeptionstätigkeit sei eben die körperliche und geistige Tätigkeit, welche als Raum und Zeit empfunden werde. Damit aus der Raum- und Zeitempfindung die Raum- und Zeitanschauung werde, müßten auch sie durch eine neuerliche Apperzeptionstätigkeit zu einer Einheit zusammengefaßt werden. Diese neue Auffassung

erfordert eine Korrektur an der Architektonik der Kantischen Erkenntnistheorie. Bei Kant seien die zwei Quellen aller Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand zu verschiedenartig behandelt. Bei der Sinnlichkeit unterscheide Kant Materie (Empfindungen) und Form (Raum und Zeit), beim Verstande hingegen stelle er der Form (Kategorien) keine eigene Verstandesmaterie entgegen. Die neue Theorie ermögliche eine gleichartigere Gliederung. Die Sinnlichkeit biete in den Sinnes- sowie in den Raum- und Zeitempfindungen nur Erkenntnismaterie, der Verstand wieder enthalte in den auf diese Materie angewendeten Bewußtseinstätigkeiten nur die Form alles Erkennens, was ausführlich erörtert wird.

Die ganze Theorie leidet, wie mir scheint, an einer Überschätzung der raumerzeugenden Tendenz der Bewegungsempfindungen, deren große Bedeutung für die Orientierung im Raume und für die Entwicklung unserer Raumanschauung ja niemand ernstlich wird bestreiten wollen. Die Argumente gegen die Riehlsche Raumtheorie, welche bekanntlich unsere Gesamtvorstellung des Raumes aus dem Zusammenwirken von Gesichtssinn, Tast- und Muskelsinn hervorgehen läßt, wobei die Empfindungen aller dieser Sinne schon ursprüngliche Raumelemente enthalten, die Argumente des Autors gegen diese Theorie sind nicht überzeugend. Sie beweisen nur die ohnedies unbestrittene große Bedeutung des Muskelsinnes für jede Raumorientierung. Gegen entgegengesetzte Theorien über die Zeitempfindung glaubt der Autor nicht polemisieren zu müssen, weil die Zeitempfindung überhaupt noch nicht entdeckt worden sei. Das ist nicht richtig. Jn Machs „Analyse der Empfindungen" ist der Zeitempfindung ein ganzes Kapitel gewidmet und, um nur noch einen zu nennen, Jerusalem sieht in der Zeitempfindung beinahe so wie Groß eine Empfindung der eigenen Bewußtseinstätigkeit. (Lehrb. der Psychol. 4. Aufl. § 51. Die Zeitempfindung. § 52. Zeitanschauung und Zeitbegriff.) Von all diesen Einzelheiten abgesehen dürfte Groß auch im allgemeinen das erkenntnistheoretische Problem mehr in das Gebiet der empirischen Psychologie verschoben haben, als es seinem Kantischen Standpunkt entspricht. Diesen Einwänden gegenüber muß billigerweise hervorgehoben werden, daß sich die Untersuchung auf stark umstrittene schwierige Fragen bezieht, zu deren Lösung die interessante und scharfsinnige Abhandlung ein origineller und wertvoller Beitrag ist. Dr. Viktor Stern.

Wolffsche Begriffsbestimmungen. Ein Hilfsbüchlein beim Studium Kants. Zusammengestellt von Julius Baumann. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung, 1910. 1 Mk.

Kant hat sich in allen Perioden seines Denkens an einen Philosophen der Vorzeit angeschlossen und, indem er sich mit ihm auseinandersetzte oder ihn vertiefte, sein System gebildet. Vor allem gilt dies natürlich für die Philosophie Wolffs. Der Göttinger Philosoph Baumann gibt in dem vorliegenden Büchlein eine Zusammenstellung von philosophischen Begriffen bei Chr. Wolff, die dem Kantforscher oder wenigstens dem, der die Kritik der reinen Vernunft nicht zum ersten Male liest, sondern studiert, von großem Nutzen ist.

Baumann macht seine Zusammenstellung nur für das Erkenntnisproblem. Es zeigt sich dabei, wie Kant gelegentlich bis auf den Ausdruck sich an Wolff anlehnt. Dieser Anlehnung darf freilich auch nicht überschätzt werden; denn es ist zumeist kaum mehr als Wortanklang. Besonders in der 1. Aufl. der Krit. d. r. Vern. sind die Beziehungen häufiger als in der 2. Auflage. Ein Vergleich wird den Studierenden rasch davon überzeugen, wie sehr die einzelnen Begriffe bei Kant eine Vertiefung und Fortbildung erfahren haben. Man achte z. B. auf die Begriffe der sinnlichen Erkenntnis, des Vorstellens und auf das Wesen des Begriffes. Dr. G. Falter.

Mélamed, Dr. Sam. Max, Der Staat im Wandel der Jahrtausende. Studien zur Geschichte des Staatsgedankens. Stuttgart, F. Enke, 1910.

Der Verfasser sagt im Vorwort, daß es ihm nicht auf einen Darstellung des Stoffes ankomme, sondern auf eine neue Beleuchtung, die „den ganzen Lauf der Dinge in ein besonderes Licht rücken soll". Es handelt sich für ihn darum, ein Prinzip zu finden, nach welchem die Entwicklung des Staatsgedankens beurteilt werden könnte. Die leitende Idee, die der Darstellung zugrunde liegt, ergab sich für Mélamed aus dem Kantischen Gedanken, daß der Staat sowohl sittliches als auch Kulturinstitut sei (298). Von dieser Warte aus kritisiert er die Geschichte der Staatsidee — nicht ohne Einseitigkeit. Aber wer möchte einem Schriftsteller einen Vorwurf daraus machen, wenn er seinen Stoff mit Temperament und kritischem Feuer darstellt? Wenn er für sein Gemälde kräftige, aber treffende Züge findet? Überall ist es die Sittlichkeit und die Gerechtigkeit, die das Ziel und das Kriterium der Staatsentwicklung abgibt. Damit steht im Widerspruch, daß M. die Vertragstheorie für absurd erklärt. Er betrachtet den Vertrag als historisches Geschehnis, während er nur dem Gedanken Ausdruck verleihen soll, daß der Staat, weil der Vertrag die Grundlage des gesamten Rechtes ist, Rechtsstaat werden soll. Der Vertrag spricht den Gedanken von der Gleichheit der Genossen der juristischen Person, als welche der Staat sich darstellt, als Forderung aus.

M. findet vor allem im Staate der alten Juden den Rechtsstaat in der Wirklichkeit vertreten. Die Staatsideen Platons, Luthers und schließlich Kants bilden für ihn die Erscheinung der logischen Kontinuität. Alle diese Abschnitte sind mit großer Liebe und Feinheit behandelt. Nicht hinreichend gewürdigt wird der Staat der alten Römer. Verfehlt scheint mir die Darstellung Augustins, vor allem seine Würdigung (103—111). Einseitig ist auch Calvin behandelt. Auch Goethes Stellung zum Staat hätte nicht nach trockenen Zitaten vorgenommen werden sollen.

Ohne uns in Kritik zu ergehen, möchten wir schließlich nochmals die ethische Orientierung von M. geschichtsphilosophischen Anschauungen hervorheben. Das Fundament dieses Baues ist sicher gegründet; was im einzelnen an architektonischen Härten heraustritt, wird durch die Harmonie des Ganzen aufgehoben. Dr. G. Falter.

Léon Robin. — La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote, étude historique et critique. — Paris, Alcan, in 8⁰, 700 p. 12,50 Frcs.

Il nous sera peut-être possible, dans ces quelques lignes, de donner une idée des conclusions de M. Robin; mais nous sommes obligé de renvoyer le lecteur au livre lui-même pour le détail des preuves. La méthode avec laquelle M. Robin a groupé tous les textes d'Aristote concernant les théories des Idées, des choses mathématiques, des nombres idéaux et des principes, la clarté avec laquelle il les a analysées un à un, la rigueur avec laquelle il les a critiquées en s'aidant des commentateurs anciens et modernes ne peuvent être surpassées.

M. Robin introduit dans l'exégèse platonicienne une méthode qui, appliquée avec une pareille conséquence, est chose tout à fait nouvelle: nous ne pouvons, pense-t-il, arriver à une interprétation probable du platonisme que si, avant d'aborder le texte de Platon lui-même, nous connaissons dans le détail la façon dont les anciens eux-mêmes comprenaient Platon. M. Robin, inaugurant cette méthode pour l'interprétation de la théorie des Idées par Aristote, ne cite donc pas un seul texte de Platon. La grosse difficulté était de distinguer, dans l'exposition d'Aristote, ce qui appartient en propre à Platon; car son élève a pu défigurer la doctrine pour la mieux combattre, et il a pu confondre, volontairement ou non, les doctrines de son maître avec celles de ses successeurs immédiats, Xénocrate et Speusippe. Ainsi, en ce qui concerne la théorie de la participation, M. Robin fait la preuve que toute la critique d'Aristote implique une conception mécaniste de la participation qui n'a pu être celle de Platon. Au sujet des nombres idéaux, l'auteur prouve que la conception du nombre idéal en tant que composé d'unités (celle qui est exposée par Aristote, Met. *M* 6, et sur laquelle se fondent toutes les critiques) n'est pas de Platon, mais doit être issue de la confusion opérée plus tard par Xénocrate entre le nombre idéal et le nombre mathématique.

Arrivons aux conclusions générales de l'ouvrage: „Il semble en fin de compte, que nous aboutissions à un résultat assez imprévu sans doute: Aristote nous a mis sur la voie d'une interprétation néoplatonicienne de la philosophie de son maître." (p. 600). Cette interprétation se fait voir 1. dans le rapport des nombres idéaux avec les Idées. L'auteur s'appuyant sur un texte de Théophraste (Métaph. 313, 7—10) qui nous semble décisif, prouve que les nombres idéaux doivent être considérés comme les archétypes des Idées. De plus la correspondance qu'il y a entre le monde sensible et le monde intelligible nous autorise à établir entre les nombres idéaux, les figures idéales et les Idées le même rapport qu'il y a entre les nombres mathématiques, les figures géomètriques et les choses sensibles. Dans un cas comme dans l'autre, les nombres sont des lois ou types d'organisation suivant lesquelles se forment d'une part les Idées d'autre part les choses sensibles. S'il y a du mathématique dans les choses qui participent aux Idées, c'est seulement parce que les

Idées ont reçu l'empreinte du nombre idéal: telle est la raison primordiale qui amena Platon à dépasser, sans la supprimer, la théorie des Idées (ce sera là le fait de ses successeurs). 2. L'importance de la théorie des intermédiaires. Les nombres idéaux ne s'appliquent pas directement aux Idées; il y faut l'intermédiaire des figures idéales. De même les Idées ne s'appliquent pas directement aux choses; il y faut des nombres arithmétiques, qui imitent les nombres idéaux. La doctrine singulièrement obscure de l' âme du monde s'éclaircit un peu lorsqu'on la considére comme un intermédiaire et dans ses rapports aux réalités qu'elle est destinée à lier. L'interprétation à laquelle est conduite M. Robin est tout à fait neuve: cette âme ne serait pas l'âme du monde sensible, mais l'âme d'un cosmos intermédiaire entre la sphère des Idées et le monde sensible. Dans ce cosmos se réaliseraient d'une façon concrète les intermédiaires abstraits, arithmétiques (relations arithmétiques suivant lesquelles se compose l'âme du monde) et géométriques (corps du cosmos intermédiaire); il ne faut pas le confondre avec l'Animal-en-soi de de Anima I 2, 404b, 18; celui-ci est le modèle idéal, comme le montre la correspondance exacte des éléments composants l'animal-en-soi et l'âme du monde. A l'Un principe corresponds l'Intellect, à la Longueur idéale la science, à la Largeur idéale l'opinion, à la profondeur idéale la sensation. La puissance motrice de l'âme lui vient des Idées, et le mouvement sensible n'est qu'une image déformée du mouvement dialectique que l'on rencontre dans les Idées. (On remarquera que le Dieu du Aimée est entièrement absent de l'interprètation d'Aristote; voyez la remarque, p. 496). 3. Les Principes de tous les êtres, idéaux intermédiaires ou sensibles sont les mêmes au moins par analogie. Peut-être même est ce là un des résultats les plus positifs de l'Exposition d'Aristote (p. 595). Cette thèse donne une interprétation très satisfaisante de certains concepts, particulièrement la χώρα et le Bien, jusqu'ici insuffisamment éclaircis. Tout s'explique en effet par les deux principes, la principe formel, l'Un et le principe matériel, la Dyade du grand et du petit, mais à condition de suivre leurs transformations dans la production des divers êtres: cette transformation consiste dans une complication graduelle du principe formel (l'Un, principe du nombre idéal devient comme principe des grandeurs idéales la ligne inséeable ou direction; comme principe des Idées, le Bien; comme principe du nombre arithmétique, l'unité numérique etc.), et dans une détermination de plus en plus grande du principe matériel (la dyade indéfinie, entièrement illimitié, devient la χώρα, principe des figures idéales (cette χώρα dans les Idées est le seul moyen d'expliquer la critique d'Aristote Phys. IV 2, 209 C.; 33, sq.), le non-être dans les Idées, l'indétermination relative du double ou de la moitié dans les nombres).

Il est certain que l'interprétation de M. Robin est „inattendue"; un examen superficiel des textes d'Aristote conduisait, semble-t-il, à faire voir dans le platonisme plutôt la discontinuité entre les êtres que la continuité: les Idées relativement les unes aux autres, relativement aux choses sensibles et relativement aux nombres idéaux apparaissent sans liaison possible, et c'est justement là le fond des critiques d'Aristote. Pourtant cette inter-

prétation est parfaitement convaincante. M. Robin a montré, avec une incomparable évidence et en rapprochant seulement les unes des autres les assertions d'Aristote, que l'élève de Platon avait défiguré la doctrine de son maître pour les besoins de la polémique, mais qu'on peut y retrouver le véritable platonisme, imprègné de l'idée d'unité et de continuité. L'ouvrage de M. Robin marque donc une date importante dans l'histoire de l'exégèse platonicienne, et, bien qu'il nous donne beaucoup, il nous promet plus encore, à savoir l'étude de l'interprétation du platonisme chez les néoplatoniciens.

Emile Bréhier.

Léon Robin. — La théorie platonicienne de l'Amour. Paris, Alcan, 1908, in 8⁰, 229 p. 3,75 Frcs.

Ch. I. — D'une analyse interne du Lysis, du discours de Socrate dans le Banquet, et des deux discours du Phèdre, l'auteur conclut que le Banquet prend pour point de départ les résultats positifs de l'analyse de l'amitié dans le Lysis (1. l'amour n'est ni bon ni mauvais; 2. il y a un premier désirable) pour les préciser par les théories de l'Amour Démon et du Beau, terme de l'amour; de plus le Phèdre continue le Banquet en expliquant, d'une façon mythique, ce qui restait mystérieux dans ce dialogue, l'origine de l'amour dans l'âme.

Ch. II. — Des recherches indépendantes faites sur la chronologie des dialogues confirment ces résultats. La grosse question est celle des rapports du Banquet et du Phèdre. Il est difficile d'assigner au Banquet une date précise d'après l'allusion fort obscure aux évènements de Mantinée en 385 (293a): on ne peut fixer la date du Phèdre. Il ne saurait donc être question que de fixer la place relative des dialogues. M. Robin soutient une thèse qui jusqu'ici n'était guère appuyée que par des raisons tirées de la stylomètrie (que M. Robin juge d'ailleurs insuffisante), à savoir celle de la postériorité du Phèdre; il faudrait le ranger non pas avec les dialogues de jeunesse, mais plutôt avec le timée. Indiquons les arguments essentiels: 1⁰ Phèdre 242 a b est une allusion au rôle de Phèdre dans le Banquet (177 a sq.) et de Simmias dans le Phèdre (63 b); 2⁰ En beaucoup de passages Phèdre suppose la République: dans Republ. IV, la théorie de l'âme est présentée comme quelque chose de nouveau; l'eschatologie de Phèdre (249 b Surtout sur la κλήρωσις et l'αἵρεσις) serait incompréhensibles sans celle de Rép. X; la hièrarchie des âmes du Phèdre trouve sa preuve dans Rép. IX 587 b. 3⁰ Le Phèdre a des rapports étroits avec la timée; la déclaration (269e—270e) sur la nécessité d'une étude τῆς τοῦ ὅλου φύσεως pour connaître la nature de l'âme suppose ou annonce ce dialogue. La conception de la dialectique du Phèdre (265e—266c) rappelle sans doute celle de Rép. (VI 509 d), mais avec quelque chose de plus, l'idée d'articulations naturelles dans l'analyse du concept, qui le rapproche du Sophiste, du Philèbe et des Lois. 4⁰ L'objection la plus forte que l'on pourrait faire (l'eloge d'Isocrate à la fin du Phèdre doit être antérieur à la brouille avec Isocrate, 393 à 390) est mise de côté par la signification ironique que M. Robin attribue, très justement, semble-t-il, à ce discours.

Ch. III. — Quelle interprétation donner de la théorie de l'Amour? Cette théorie vient confirmer l'importance que dans son précédent ouvrage, M. Robin attachait à la théorie des intermèdiaires dans le platonisme. Nous ne pouvous songer à résumer les pages substantielles où l'auteur s'explique sur la théorie de l'amour démon du Banquet (avec beaucoup de raison il met en lumière le sérieux de la doctrine des démons dans toute la philosophie de Platon), sur l'identité entre l'âme raisonnable ou intelleet du Phèdre et l'Eros démon du Banquet (cf. surtout le texte de timée 90a sur l'intellect démon; par ailleurs, l'âme démon du timée avec sa liaison aux idées (51 d) et l'addition d'une partie mortelle (41 c d) est la même que l'âme raisonnable du Phèdre qui a contemplé les Idées et est exposée à la chute; on trouvera encore bien d'autres rapprochements couvaincants), enfin sur la méthode érotique surtout dans son rapport à la dialectique: la méthode arrive au même but que la méthode dialectique, la contemplation intellectuelle (contre Zeller); elle est une utilisation rationnelle des sentiments (p. 191) ou une „dialectique ascendante empirique". (p. 200). Emile Bréhier.

Eugène de Faye. — Etude sur les origines des églises de l'âge apostolique. (Paris, Leroux, 1909, in 8°; 23e vol. de la Biblioth. de l'Ecole des Hautes Etudes; sciences religieuses; 268 p.)

Monsieur de Faye cherche dans ce volume à résoudre d'abord la question critique de l'historicité des Actes, nos seules sources, avec quelques données éparses des Epîtres de Saint-Paul, pour l'histoire de l'origines des Eglises, et ensuite le problème historique des causes de la forme sociale qu'a prise, dès le début de son histoire, la communauté chrétienne.

I. Le problème de l'historicité des Actes (de Ch. I à Ch. XIv) ne peut être résolu qu'après avoir dégagé les divers documents, écits ou traditions orales, dont s'est servi l'auteur des Actes. Or le caractère même du livre, où les documents sont amalgamés, empêche d'employer, dans ce but, une méthode d'analyse littéraire qui distinguerait les divers documents d'après le caractère de leur style (la preuve de l'unité de style a été faite par Harnack). Reste l'analyse du contenu: l'auteur admettra des sources diverses, là où un même évènement ou une même suite d'événements seront relatés d'une façon contradictoire. Le résultat de cette méthode est d'extraire des Actes un document archaïque écrit très bref, très sobre de détails merveilleux, racontant les débuts de l'histoire de l'Eglise de Jérusalem, puis les débuts de l'histoire de l'Eglise d'Antioche, fondée par des disciples d'Etienne. Dans ce document qui, par sa sobriété même et sa sécheresse, donne une grande impression d'exactitude, l'Eglise de Jérusalem nous apparait comme très peu nombreuse, inconnue des autorités et de la boule (tandis que les sources orales qui y sont mêlées la représentent comme nombreuse, fertile en miracle, idéalement organisée d'après la règle de la communauté des biens).

II. La solution du problème historique, telle que M. de Faye la comprend, doit servir à contrôler les résultats de l'induction ci-dessus. L'auteur commence en effet par déterminer l'image de l'église de Jérusalem, telle qu'on

peut la déduire des renseignements postérieurs des églises paulinïennes, et montre comment cette image est une suite naturelle de celle qu'il a déduite du document écrit. Nous nous bornerons à indiquer trois points de cette étude qui nous semblent dès maintenant acquis: 1. l'Eglise de Jérusalem a toujours été et est restée judaïsante, incapable de comprendre l'indépendance du christianisme par rapport au judaïsme. 2. La grande importance du rôle d'Etienne; Etienne comprend l'originalité de la nouvelle religion et son universalité. Les chrétiens qui, après son martyre, fondèrent l'église d'Antioche sont ses disciples par l'absence de toute prévention de race; par leur départ, l'église de Jérusalem est définitivement rentrée dans la tradition juive. 3. Les églises pauliniennes ont pour modèle l'église d'Antioche. — Ajoutons, pour conclure, que la grande prudence dans les inductions, la remarquable netteté du style et la familiarité avec les idées et les doctrines qu'il étudie font de cet ouvrage une oeuvre de critique et d'histoire de premier ordre. Emile Bréhier.

Jacques Zeiller, L'Idée de l'Etat dans Saint Thomas d'Aquin. — Paris, F. Alcan, in 8°; 1910. 209 p.; 3,50 Frcs.

Les idées politiques de Saint Thomas sont dispersées dans un commentaire sur la Politique d'Aristote (le commentaire des quatre premiers livres est seul de sa main), un traité de regimine principum contenant à la fois des théories de droit politique et une institution du prince (adressée, comme le prouve M. Zeiller, à Hugues II, prince de Lusignan), enfin diverses questions de la Somme théologique. M. Zeiller voit dans ces idées un double intérêt, un intérêt historique en tant que représentant la pensée politique d'un ami de Saint Louis, un intérêt actuel par ce qui a pu en survivre.

Dans une première partie est exposée la théorie de l'Etat. Le pouvoir politique a sa source en Dieu, mais il réside soit dans la multitude, soit chez ceux qui la représentent, soit chez les plus méritants. Sur la question des gouvernements, Saint Thomas admet la triple division d'Aristote; il donne la préférence idéale du gouvernement monarchique; mais ce gouvernement étant de fait impossible à cause de toutes les qualités qu'il exige du roi, sa préférence réelle va à un gouvernement mixte, mélangé des formes simples: le gouvernement est confié à un monarque, électif ou héréditaire, et chaque citoyen est à la fois électeur et éligible à toutes les magistratures: ce gouvernement tempéré est surtout destiné à empêcher la tyrannie. Le pouvoir politique est au service des fins humaines, et, à la différence d'Aristote, son disciple scolastique les place non dans la cité elle-même, mais seulement dans le bonheur de chaque individu; de cette fin dépendent le rôle économique de l'Etat qui doit assurer aux citoyens les ressources suffisantes pour la vie, et le rôle de l'Eglise, en tant qu'autorité enseignante et morale.

M. Zeiller ne s'attache pas, contre ce que nous pourrions attendre, à faire voir la place de cette politique dans l'oeuvre de Saint Thomas. Il est donc bien difficile d'en apprécier la valeur et la portée. Se rattache-t-elle, par quelque lien, aux doctrines essentielles du thomisme?

Il semblerait, à lire la seconde et la troisième parties, qu'il n'en est rien: cette politique y parait faite, d'une part, d'une simple paraphrase de la Politique d'Aristote, d'autre part d'observations des faits contemporains. Aristote l'a amené à réagir contre les scolastiques antérieurs, en admettant le caractère naturel de la Société politique. Quant à la forme sous laquelle il conçoit cette société, la cité, c'est non pas la cité grecque, mais la ville libre italienne, qu'il connaissait par expérience. L'idée d'un gouvernement tempéré correspondrait au mouvement général qu'on voit se dessiner au XIIIe siècle, en France, en Angleterre et en Espagne, en faveur des assemblées consultatives et des franchises municipales. Enfin sur la question des deux pouvoirs, Saint Thomas admet, avec un grand nombre de penseurs de cette époque, la prééminence du pouvoir spirituel, en distinguant cependant un domaine où le pouvoir temporel est autonome.

Après avoir recherché, dans l'oeuvre de tolomé de Lucques et de Gilles de Rome, la continuation des doctrines thomistes, l'auteur conclut par une appréciation de la théorie elle-même. Il y trouve l'idée d'un gouvernement tempéré et fondé sur un pacte; cette idée, entièrement effacée par l'absolutisme royal naissant à l'époque même de Saint Thomas, allait renaître, avec plus de précision et de richesse de détails, dans les oeuvres de Montesquieu et de Rousseau. Emile Bréhier.

M. de Wulf, Histoire de la philosophie en Belgique. Bruxelles (Dewit) et Paris (Alcan), 1910, en 8⁰. 376 p. 7,50 Frcs.

Le préjugé qui a régné en Belgique contre la philosophie jusqu'en 1870, et l'obscurité de certaines périodes de son histoire notamment de la période médièvale, ont empêché jusqu'ici de rendre justice à l'apport, pourtant important, des philosophes belges à l'évolution des idées européennes. Dans un livre touffu, complet, extrèmement bien documenté, M. de Wulf, dont les contributions à l'histoire de la philosophie médièvale sont connues, nous a tracé l'histoire sinon de la philosophie au moins des philosophes belges depuis le IXe siècle jusqu'à la période contemporaine. Cette histoire est liée, peut-être plus qu'aucune autre en Europe, à celle des écoles et universités. Dans une première période, jusqu'à l'érection de l'université de Louvain (1425), les écoles liégeoises prennent position dans la controverse sur l'Eucharistie de Bérenger de Tours au XIIe siècle; l'école tournaisienne avec Odon, attire de nombreux disciples de France et d'Italie, tandis qu'au XIIIe siècle, un grand nombre de Belges se font connaître à l'Université de Paris, devenue le centre à peu près unique des études philosophiques: c'est Gauthier de Bruges, représentant du volontarisme, Gilles de Lessines, qui défendit le thomisme contre une condamnation où l'on voulait le confondre avec l'averroïsme; surtout Henri de Gand et Godefroid de Fontaines qui défendirent l'enseignement contre l'invasion des réguliers, amenée par une bulle de Martin IV et le thomisme contre les condamnations de l'évêque Tempier; enfin Siger de Brabant, l'averroïste.

L'époque suivante (jusqu'en 1789) qui nous ramène en terre belge, est occupée par des luttes passionnées: le péripatétisme, peu original, de plus

en plus formaliste des maîtres de l'école de Louvain n'empêche pas l'ardente dispute de Pierre de Rive et de Henri de Someren sur les futurs contingents et la prescience divine. Puis l'aristotélisme subit au XVIe siècle le choc de l'humanisme et au XVIIe siècle celui du cartésianisme; M. de Wulf n'a pas grande estime pour ces „philosophes de surface", Juste-Lipse, Puteanus qui prirent à Louvain la place des péripatéticiens. Il n'en est pas de l'humanisme comme du cartésianisme qui oppose à la philosophie traditionelle une doctrine arrêtée et complète; après des succès divers, il triomphe à l'Université de Louvain à la fin du siècle; l'auteur insiste sur le rôle de Geulincx dans cette victoire. Mais, en 1692, van Velden est encore obligée de faire amende honorable pour ses opinions coperniciennes. L'histoire des querelles personelles, mêlées aux conflits d'idées nous est détaillée dans la plus grande précision. Puis viennent au XVIIIe siècle le phénoménisme de Corneille de Nélis, le spiritualisme de Mann, enfin la propagande encyclopédique

Après l'époque de Napoléon se dessine jusqu'en 1830, un mouvement très net en faveur de l'éclectisme de Cousin (Van de Weyer, Van Meenen). Peu après 1830 recommence la vie universitaire; les systèmes postkantiens, importés par Ahrens, triomphent dans le panenthéisme de Krause, et régnent à l'Université de Bruxelles jusqu'à la fin du siècle. A l'université de Louvain, le traditionnalisme de de Bonald est combiné avec l'ontologisme par Ubaghs. dont le système fut condamné par la Congrégation de l'index en 1864. A Gant, le Français Huet, sous l'influence de Bordas de Moulin combat le traditionnalisme comme l'éclectisme en faveur d'une rénovation du cartésianisme. Enfin, à partir de 1860, l'université de Louvain participe activement à la restauration scolastique. La philosophie scientifique est représentée à l'académie royale par Quètelet, et à l'université de Liège par Delboeuf.

Cette histoire pourrait s'intituler: la philosophie européenne vue de Belgique; car elle nous fait surtout connaître le contre-coup dans ce pays. des grands mouvements qui agitent l'Europe. Et pourtant comme le montre l'auteur, il est remarquable que les Belges n'ont pas subi passivement l'influence des penseurs étrangers; soit modération, soit respect de la personnalité humaine, jamais ils n'ont admis le panthéisme ni le matérialisme.

Ce livre, destinée surtout à donner au pays belge conscience de ses forces intellectuelles, intéressera cependant tous les lecteurs, comme un raccourci plein d'intérêt et de vie de l'histoire des idées en Europe.

Emile Bréhier.

Hermann Gummerus, De Columella philosopho. Helsingfors 1910. J. Simelii Arvingars Boktryckeri, Aktiebolag. 55 S. 8°.

Daß Columella neben der Agrikultur auch philosophische Studien nicht verschmähte, bemerkte bereits Bücheler, wie der Verf. hervorhebt, und daß der Umgang mit der Natur allerdings zu Betrachtungen allgemeiner Weltweisheit anregt, braucht nicht erst dargetan zu werden. C. erkennt einen Weltschöpfer an, den er „Natur" nennt; daneben empfiehlt er die Verehrung der Volksgötter. Der Erde wohnt ewige Jugend inne. Pflanzen und Tiere gehören zusammen, was mehr stoisch als peripatetisch begründet wird.

Mit Pythagoras hält er an der Bedeutung gewisser Zahlenverhältnisse für den Landbau fest. Jede Superstilion liegt ihm anscheinend fern. Mit den Stoikern zeigt er verschiedentlich Übereinstimmung, wenn er sich auch zu keiner Schule ganz bekennt und überhaupt von der Kompetenz menschlicher Weisheit keine allzu hohe Vorstellung zu haben gesteht. Er ist, wie die meisten Denker jener Zeit, Eklektiker, nachdem die Grenzlinien der verschiedenen Schulen sich immer mehr verwischt hatten. Die Gewährsmänner des Columella betreffend hat er manches bei Julius Graecinus, mehr noch in den opiniones philosophorum des Cornelius Celsus gefunden. Die in den Verhandlungen der finnischen Gesellschaft der Wissenschaften 1906—1910 erschienene Arbeit behandelt den Gegenstand mit Besonnenheit und Sachkunde und fügt dem Bilde des römischen Landwirts neue, klare Züge hinzu. Die neuere Literatur wird in weitem Umfange herangezogen.

C. Fries.

Curt Leo von Peter, Das Problem des Zufalls in der griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung. Berlin, Verlag von Leonhard Simion, 1910. 55 S. ℳ 1,50.

Die Schrift stellt die Ansichten der griechischen Philosophen von Anaximander bis zu Epikur über das Zufallsproblem zusammen, d. i. über die Frage, ob in den Welt- und Menschendingen ein blindes, sinnloses Spiel der Willkür oder das Wirken einer einheitlich und planmäßig arbeitenden Vernunft erkennbar sei. Göttliche Schickung ist im Epos und ältesten Drama jedes Geschehen. Nach Anaximander erscheint jede Sonderexistenz als ein Unrecht, für welche die sich wechselseitig verdrängenden und vertilgenden Wesen Buße und Strafe erleiden müssen. Hatte er das Einzeldasein deswegen als des Unterganges für wert angesehen, weil es als eine Emanzipation, als ein Abfall vom Unendlichen erschien, so verurteilt Heraklit das Einzelne, weil es ein anderes Einzelnes aus sich ausschließt, d. h. mit der Negation behaftet ist (S. 15). Die Atomisten lehren: Kein Vorgang ist grundlos, sondern alles Geschehen hat seine Ursache und ist notwendig.

Sokrates vertritt eine teleologische Weltanschauung, die zwar unwissenschaftlichen Charakter trägt, insofern alle Dinge auf das Wohl der Menschen bezogen werden, die im übrigen aber jene ideale Naturansicht begründet hat, welche von der Zeit an die griechische Naturphilosophie beherrscht (S. 24). Die Zweckmäßigkeitsbetrachtung ist dann von Platon und Aristoteles zur Vollendung gebracht worden. Der Stoiker Chrysippos versucht auf logischem Wege die Unmöglichkeit des Zufalls darzutun. Die Skeptiker suchten die Kausalität zu widerlegen und wurden deswegen von Karneades angegriffen. Epikur endlich ließ die Welt aus dem absoluten Zufall entstehen. Im Schlußkapitel werden die verschiedenen Zufallsarten gesichtet. Der Verf. unterscheidet zwischen absolutem, teleologischem, logischem, logisch-teleologischem und relativem Zufall. Die kleine Schrift behandelt mit großer Klarheit ein bisher wenig beachtetes Gebiet und trägt so zur Kenntnis der antiken Philosophie ihr Scherflein bei.

C. Fries.

Ernst Stölzel, Die Behandlung des Erkenntnisproblems bei Platon, eine Analyse des Platonischen Theätet. Halle, Max Niemeyer, 1908. 131 S. 8°. Preis ℳ 4.

Einleitend gibt der Verf. eine Übersicht über die bisherigen Theätetkommentare und betont die Bedeutung des Erkenntnisproblems für Platon. In Kürze wird dann die Methode der maieutischen Wahrheitsermittelung behandelt. Es ist jetzt bekannt, daß diese Methode weder Platon noch Sokrates ihren Ursprung verdankt, daß vielmehr alte, wohl außergriechische Einflüsse auf schwer nachweisbaren Wegen hier bis zu den Gipfeln hellenischer Weisheit und Kunst ihren Weg gefunden haben; darauf konnte noch hingedeutet werden. Im übrigen wird der Gang des Dialogs ausführlich entwickelt. Von der ersten Definition: Wissen ist Wahrheit, gelangt man nach einer Kritik des protagoreischen Sensualismus zur zweiten Definition: Wissen ist richtige Vorstellung. Auch diese hält nicht Stich. Nach fünffachem Versuch, den Irrtum zu erklären, u. a. durch die Bilder von der Wachstafel und vom Vogelhaus und dem Nachweis, daß Wissen und richtige Vorstellung immer auseinander zu halten seien, gelangen wir zur dritten Definition: Wissen ist richtige Vorstellung mit Erklärung und Begründung. Auch sie wird endlich widerlegt. Mit einem Drama vergleicht der Verf. den Dialog, auch hier liegt der Höhepunkt in der Mitte. Jn der zweiten Definition und ihrer Widerlegung ist andeutungsweise die eigentliche Antwort Platos enthalten (130). Die Arbeit läßt uns wünschen, daß der Verfasser seine Absicht, auch andere Dialoge Platons zu analysieren, ausführen möge, was den Freunden des großen Atheners gewiß willkommen wäre. C. Fries.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Aristotele's Nikomachische Ethik. Hrsg. von Rolfes. 2. Aufl. Leipzig, Meiner.
Asmussen, E., Entwicklungsgang und Grundproblem der Philosophie Rasmus Nielsens. Flensburg, Westphalen.
Baake, W., Kants Ethik bei den englischen Moralphilosophen des 19. Jahrh. Leipzig, Fock.
Bockwitz, H. J. J., Gourds philosophisches System. Leipzig, Quelle & Meyer.
Deussen, P., J. Böhme. 2. Aufl. Leipzig, Brockhaus.
— Die Philosophie der Griechen. Ebd.
Ebert, W., Prolegomena der Geschichtsphilosophie. Leipzig, Deichert.
Eucken, R., Die Lebensanschauungen der großen Denker. 9. Aufl. Leipzig, Veit.
Falter, G., Staatsideale unserer Klassiker. Leipzig, Hirschfeld.
Fischer, K., Hegels Leben, Werke und Lehre. 2. Aufl. Heidelberg, Winter.
— J., Die Erkenntnislehre Anselms v. Canterbury. Münster, Aschendorff.
Gaede, U., Etwas vom Begriff des Willens in der neueren Psychologie. Berlin, Weidmann.
Goldbeck, E., Die geozentrische Lehre des Aristoteles und ihre Auflösung. Ebd.
Goldstein, J., Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart. Leipzig, Klinkhardt.
Guttmann, J., Kants Begriff der objektiven Erkenntnis. Breslau, Marcus.
Hammacher, E., Die Bedeutung der Philosophie Hegels für die Gegenwart. Leipzig, Ducker.
Israel, H., Auflösung der Widerspruchslehre Kants. Berlin, Mayer & Müller.
Kohut, A., Ärzte als Philosophen. Berlin, Berlinische Verlagsanstalt.
Laotse, Das Buch des Alten vom Sinn und Leben. Jena, Diederichs.
Löwenthal, E., Geschichte der Philosophie. 5. Aufl. Berlin, Löwenthal.
Lüdtke, F., Kritische Geschichte der Apperzeptionsbegriffe. Leipzig, Barth.
Metzger, W., Die Epochen der Schellingschen Philosophie. Heidelberg, Winter.
Nietzsches Briefe. Hrsg. von Oehler. Leipzig, Insel-Verlag.
Neumann, R., Herder und der Kampf gegen die kantische Irrlehre an der Universität Jena. Berlin, Weidmann.
Walleser, M., Die buddhistische Philosophie in ihrer Entwicklung. Heidelberg, Winter.

B. Englische Literatur.

Baldwin, J., Darwin and the Humanists. London, Sonnenschein.
Cunningham, G., Thought and reality in Hegels System. New York, Longmans.
Haldar, H., Hegelianism and Human Personality. Calcutta, University.
Moore, A., Pragmatism and its critics. Chicago, Univ. Press.
Santayana, G., Three philosophical Poets: Lucretius, Dante and Goethe. London, Frowde.
Wenley, R., Kant and the philosophical revolution. Edinburgh, Clark.

C. Französische Literatur.

Boutroux, E., W. James. Paris, Colin.
Coignet, De Kant à Bergson. Paris, Alcan.
Lahy, La morale de Jésus. Ebd.

D. Italienische Literatur.

Villa, G., Psicologia contemporanea. Bocca, Torino.

Geschichtliche Abhandlungen in den Zeitschriften.

Kantstudien. B. XVI. H. 1. Lindau, Lasswitz. Schmidt, Eine bisher unbekannte lateinische Rede Kants über Sinnestäuschung und poetische Funktion. Driesch, Die Kategorie „Individualität" im Rahmen der Kategorienlehre Kants. Ebbinghaus, Croce's Hegel.

Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. B. XXXV. H. 2. Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 141 H. 2. Reinach, Kants Auffassung des Humeschen Problems.

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. B. XXV. H. 3—4. Manser, Das Verhältnis von Wissen und Glauben bei Averroës. Höver, Roger Bacons Hylomorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen. Bystomski, Die genetische Entwicklung des Begriffs „Kosmos" in der Heil. Schrift. Zimmermann, Cassiodors Schrift „Über die Seele".

Revue Néo-Scolastique. 1911. No. 70. De Wulf, Notion de la scolastique médiévale. Pelzer, Les initiateur italiens du néothomisme contemporaine.

Revue de Métaphysique et de Morale. 1911. No. 3. Lalande, Sur quelques textes de Bacon et de Descartes. Kronfeld, Le criticisme de Fries et le problème de la connaissance.

Mind. 1911. No. 78. Schiller, The humanism of Protagoras. Benn, Aristotle and the philosophy of evolution. Petrie, Platos ideal numbres.

The international Journal of Ethics. 1911. No. 3. Stawell, Goethes influence on Carlyle. Shelton, The Spencerian formula of justice.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

Ach, N., Über den Willen. Leipzig, Quelle & Meyer.

Baake, W., Kants Ethik bei den englischen Moralphilosophen des 19. Jahrhunderts. Leipzig, G. Fock.

Bauch, Br., Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften. Heidelberg, C. Winter.

Baumgarten, Fr., Die Erkenntnislehre von Maine de Biran (Diss.). Krakau.

Becher, E., Gehirn und Seele. Heidelberg, C. Winter.

Bergson, H., Zeit und Freiheit. Jena, Eugen Diederichs.

Bockwitz, H., Jean Jacques Gourds philosophisches System. Leipzig, Quelle & Meyer.

Börner, W., Friedrich Jodl. Stuttgart, J. G. Cotta.

Bonhöffer, A., Epiktet und das neue Testament. Gießen, A. Töpelmann.

Coellen, L., Das Sein als Grenze des Erkennens. Cöln, Du Mont-Schauberg.

Dessoir, M., Abriß einer Geschichte der Psychologie. Heidelberg, C. Winter.

Deussen, P., Die Philosophie der Griechen. Leipzig, F. A. Brockhaus.

Dingler, H., Die Grundlagen der angewandten Geometrie. Leipzig, Akadem. Verlagsgesellschaft.

Eisler, R., Philosophen-Lexikon. Lfg. 1. Berlin, E. S. Mittler & Sohn.

Eucken, R., Die Lebensanschauungen der großen Denker. 9. Aufl. Leipzig, Veit & Co.

Fahrion, K., Philosophie und Weltanschauung. Stuttgart, Kielmann.

Falter, G., Staatsideale unserer Klassiker. Leipzig, Hirschfeld.

Fritsch, P., Friedrich Paulsens philosophischer Standpunkt. Leipzig, Quelle & Meyer.

Guttmann, J., Kants Begriff der objektiven Erkenntnis. Breslau, Marcus.

Hammacher, E., Die Bedeutung der Philosophie Hegels. Leipzig, Duncker & Humblot.

Jahrbuch, Philosophisches. XXIV. Band. H. 2. Fulda, Aktiendruckerei.

Israel, H., Auflösung der Widerspruchslehre Kants. Berlin, Mayer & Müller.

Keyserling, H. Graf, Unsterblichkeit. 2. Aufl. München, J. F. Lehmann.

Krause, K. Chr. Fr., Aug. Wilh. Schlegels Vorlesungen über philosophische Kunstlehre. Hrsg. von Aug. Wünsche. Leipzig, Dieterich.

Kronheim, H., Lotzes Kausaltheorie und Monismus. Leipzig, Quelle & Meyer.

Kynast, K., Allgemeine Ästhetik. Leipzig, Br. Volger.

Laotse, Das Buch des Alten vom Sinn und Leben. Jena, Eug. Diederichs.
Leimbach, K., Konstantin Gutberlet. Fulda, Aktiendruckerei.
Loewenthal, E., Geschichte der Philosophie im Umriß. 5. Aufl. Berlin, H. Loewenthal.
Metzger, W., Die Epochen der Schellingschen Philosophie. Heidelberg, C. Winter.
Monumenta Germaniae Paedagogica. Bd. XLVIII. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.
Natorp, P., Volkskultur und Persönlichkeitskultur. Leipzig, Quelle & Meyer.
Paulsen, Fr., Pädagogik. Stuttgart, J. G. Cotta.
Pitschel, R., Leben und Lehre des Buddah. Leipzig, B. G. Teubner.
Purpus, W., Ed. v. Hartmanns Kritik der dialektischen Methode Hegels. Ansbach, Brügel.
Roscher, W. H., Über Alter, Ursprung und Bedeutung der Hippokratischen Schrift von der Siebenzahl. Leipzig, B. G. Teubner.
Ruge, A., Die Philosophie der Gegenwart. (1. Doppelband.) Heidelberg, Weiß.
Rupp, Jul., Gesammelte Werke. Bd. IV: Christliche Predigten. Leipzig, Fr. Eckardt.
Stöckl, A., Grundriß der Geschichte der Philosophie. Hrsg. von Kirstein. Mainz, Kirchheim & Co.
Verweyen, J. M., Philosophie und Theologie im Mittelalter. Bonn, Fr. Cohen.
Volkelt, J., Kunst und Volkserziehung. München, C. H. Beck.
Wagner, Fr., Das natürliche Sittengesetz. Freiburg, Herder.
Wiesenhütter, A., Die Prinzipien der evolutionistischen Ethik nach Spencer und Wundt. Leipzig, Quelle & Meyer.
Wundt, W., Psychologische Studien. VII. Bd. H. 1 u. 2. Leipzig, Wilh. Engelmann.

B. Englische Literatur.

Taylor, A. E., Varia Socratica. Oxford, Parker & Co.

C. Französische Literatur.

Barbat, V. J., Nietzsche, Tendances et problèmes. Zürich, Rascher & Co.
Boutroux, E., William James. Paris, Armand Colin.
Gaultier, P., La pensée contemporaine. Paris, Hachette.
Mogewsky, E. de, La science et la civilisation. 2. Aufl. Paris, Felix Alcan.
Picavet, J., Roscellin. Ebd.
Richard, G., Pédagogie expérimentale. Paris, Doin & Fils.
Ruyssen, Th., Schopenhauer. Paris, Felix Alcan.

4





